الى ابنتي اسراء

مقدمة عامة

ان تاريخ الانسانية يتعين على حد قول (جان جاك شفالية Jean Jacques Chevallier) { ليس فقط بدلالـة الاحـداث العظمى وانما كذالك بدلالة الافكار السياسية التي كانت في اغلب الاحيان قد ساهمت في التحضير لهذه الاحداث }.

والسياسة كشكل من اشكال المعرفة، وليس كشكل من اشكال الفعل، موضوعها السلوك الانساني في حدود علاقاته بحكم المجتمعات داخليا وخارجيا. غير ان هذا السلوك على حد قول (روجيه لابروس Roger Labrousse) { لا ينفصل عن الافكار السياسية التي توحي به } وربما بهذا يتميز الانسان عن الحيوان.ان السلوك الحيواني تحكمه الغريزة في حين ان السلوك الانساني تحكمة الافكار فقبل ان يمارس الانسان سلوكا معينا يقوم بتشيده في راسه على شكل افكار، ويقدر ما يتعلق الامر بالسلوك السياسي فان الانسان قبل ممارستة له يقوم بتشيده في راسه بشكل افكار سياسية.

اننا في داستنا هذة نتوخى متابعه الافكار السياسية التي حكمت الاحداث التاريخية السياسية وحكمت السلوك الانساني السياسي في اطار علاقتها بحكم المجتمعات وذالك عبر عصور محدودة تمتد من عصر النهضة لغاية البدايات الاولى من القرن العشرين.

ولا ندعي لانفسنا متابعة كل الافكار السياسية التي تمخضت عنها هذه الفترةالطويله، فتلك مهمة تكاد ان تكون مستعصية. اننا في الحقيقة كنا قد اتبعنا اسلوبا انتقائيا. وقد واجهتنا صعوبة في اتباع هذا الاسلوب عندما تم التساؤل عن المعيار الذي ينبغي ان يقوم بموجبه هذا الانتقاء. ان (كرين برنتون)في كتابة ((افكار ورجال)) الذي يتحدث فيه عن قضية الفكر الغربي، يشير الى المشاكل التي يثيرها تعيين معيار الانتقاء في البحث العلمي. اننا لانتوخى ان نزج بأنفسنا في متابعة هذه المشاكل، وانما نكتفي بالقول بأننا جعلنا من القدرة التمثيلية المعيار الاساس في الانتقاء، بكلمة اوضح ان الافكار السياسية تتفاوت في قدرتها التمثيلية تجاه الواقع الذي كان قد انتجها. فهناك افكار سياسية تملك القدرة على ان تمثل الواقع بشكل افضل بالقياس الى افكار سياسية اخرى. اننا اخترنا الافكار السياسية الاكثر قدرة على تمثيل الواقع.

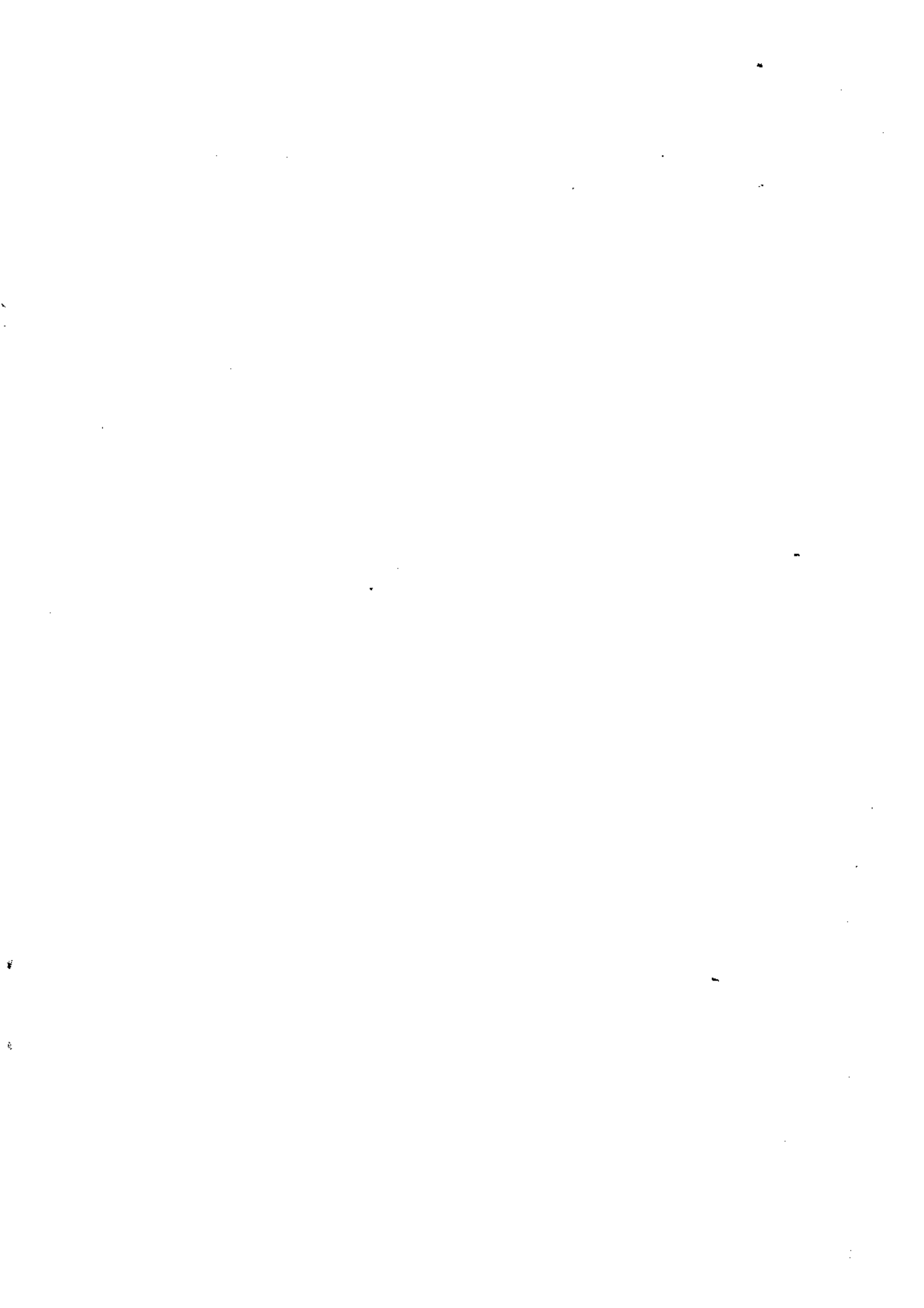
في دراستنا هذه سنحاول، ان نتابع الفكر السياسي الحديث في اربعة اقسام. سنكرس القسم الاول لمتابعة الفكر السياسي وهو يواجه مشكلة تكوين الدولة الوضعية وطابعها المطلق. وسنكرس القسم الثاني لمتابعة الفكر السياسي وهو يواجه الصراع الديني الذي فجرته حركة الاصلاح الديني. وسنكرس القسم الثالث لمتابعة الفكر السياسي في عصر انبثاق فجر الليبرالية. اما القسم الرابع والاخير فسوف نكرسه لمتابعة الفكر السياسي في عصر اتخذت فيه الليبرالية طابعا متوترا بسبب احتكاكها بنزعات جديدة

لم تكن مألوفة من قبل.

ان متابعة الفكر السياسي في جوانبه المختلفة هذه تقتضي، بلا شك، معرفة واسعة بالتاريخ الاقتصادي والتاريخ السياسي والتاريخ الثقافي لكل هذه العصور، بالاضافة الى المعرفة الواسعة بالمفاهيم التي يتحدد بموجبها كل عصر. اننا لاندعي لأنفسنا المعرفة الكاملة بكل هذه الميادين ولكن بالمقابل نطمئن القاريء بأننا بذلنا جهدا من اجل الالمام بها، ولو بعض الالمام. ولكننا نعود فنؤكد بأن هذا الالمام لم يكن كافيا وافيا شافيا. اننا نؤكد ذلك بكل تواضع لنبين بأن متابعتنا هذه للفكر السياسي الحديث لاتدعي لنفسها الكمال، فهي تبقى مجرد محاولة تتطلع الى الارتقاء، في المستقبل الى الكمال، بعد ان يتوافر لها التفاعل مع النقد البناء الذي نرى فيه السبيل الى تكامل المعرفةفقد صدق (الماوردي) عندما قال في كتابه ((قوانين الوزارة وسياسة الملك)). ((فما يستغني الفطن بذكائه عن يقظة منبه، ولايكتفي اللبيب بحزمه عن عظة مذكر)).

القسم الاول

الفكر السياسي في عصر النهضة والدولة الوضعية



يغطي عصر النهضة في اوربا فترة زمنية تمتد على وجه العموم، ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر. وهو يمثل مرحلة متميزة في تاريخها العام بقدر ما طبعته النهضة بطابعها الخاص.

ان النهضة التي يتعين بموجبها هذا العصر كانت قد اتخذت، في هذا العصر بالذات، معنى الميلاد الجديد. وكان لهذا الميلاد الجديد نطاقه الذي يتحدد بموجبه فهو يشمل على حد تأكيد الشاعر الفرنسي (رابله)، ((احياء الادب الرفيع)). وقد تباهى المفكر (ايرا سمس) في مقدمة كتابة ((الحكم Adagia بأنه صاحب الفضل في احتضانه للاداب التي راحت تولد من جديد بعد ان كانت مطمورة في كالح دياجير البربرية المديدة)). ولكن الميلاد الجديد سوف يشمل كذلك الفنون الاخرى. ان (لورنزو فاللا) في مقدمة كتابة ((اللغة اللاتينية الرشيقة)) يشير الى الانحلال الذي اصاب الفنون الاخرى بالاضافة الى الادب وهي تعيش في كنف العصور السابقة، ولكنه لايخفي سعادته وهو يراها الآن تنبعث من جديد. و (مكيافلي) يطمئن الشباب في ختام رسالته ((في الحرب)) ويطلب منهم عدم الخضوع لليأس ذلك لأن ((ايطاليا منشغلة بكليتها بأعادة الحياة من جديد الى الاشياء الميتة)) لاسيما الشعر والتصوير والكتابة.وفي القرن الثامن عشر سيتم التمسك بهذا المعنى الذي اتخذته النهضة، لاسيما من قبل ((حركة الانوار))، وسيثبت اكاديميا هذا المعنى على يد هذه

الحركة. ان (فولتير) احد اعلام هذه الحركة، كان قد تحدث عن تاريخ الفنون الرفيعة، واشار الى انحطاطها في فترات تاريخية معينة ليعود فيؤكد بأن هذه الفنون كانت قد استطاعت، لاسيما في ايطاليا ومع مطلع نهوضها ان تنفض عنها غبار البربرية. ولاينسى (فولتير) الاشارة الى بعض الفنانين الايطاليين بأعتبارهم مجددين ومبتكرين في هذا الميدان. ان هذا المعنى الذي اتخذته النهضة سيسود طيلة القرن الثامن عشر، وسيسود كذلك المراحل الاولى من القرن التاسع، اذ سيتمسك به (ستندال)في كتابة ((تاريخ الرسم)) كما سيتمسك به (كيزو) في كتابة ((التاريخ العام للحضارة في اوربا)).

غير ان النهضة ستكتسب معنى اوسع على يد العالم السويسري (جاكوب بركهارت). ان هذا العالم، خضع لتأثير المؤرخ الفرنسي (ميشله) الذي ذهب الى التأكيد بأن النهضة لاتتمثل بنهوض الآداب والفنون التي ابتدعها الانسان فقط وانما تشمل نهوض الانسان نفسه. ان (بركهارت) كان قد وجه مفهوم (ميشلة) هذا بأتجاه آخر. ففي كتابة ((حضارة عصر النهضة في ايطالية) الذي صدر عام (١٨٦٠) حدد معنى النهضة لتبدو بأعتبارها مثلا اعلى ثقافيا. وعلى هذا فهي تقوم على اسس ثقافية تتمثل بتمسك الانسان، وهو يتملك ذاته بعد ان تحقق له النهوض، بأتجاه شخصي قوي وبشعور شديد بفرديته تجاه الحياة بصورة عامة وتجاه الدولة بوجه خاص. وترتيبا على هذا فأن الانسان يعرف اهدافه تعريفا

شخصيا ويحدد مجرى حياته تحديدا فرديا حرا. وهذا ما سيعبر عنه في وقت لاحق (البرت دفورك) وهو يصف التفكك الذي اصاب الاطر التقليدية للدولة والمجتمع في هذا العصر، حيث يقول : ان ((حالة تخلخل النظام بمضمونها الفردي كانت قد بلغت ذروتها مع الهبوط الى مستوى الفرد. وقد تحقق ذلك واضحا في الجزء الاول من القرن السادس عشر وطبعه بطابعه الخاص في كل ميادينه السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ليس لهذا فقط وانما نلاحظ ان (بركهارت) وهو يتابع المعنى الذي ساد من قبل ان النهضة اذا كانت تفيد معنى الميلاد الجديد فأنها تنصرف الى ميلاد العصور القديمة الاغريقية بوجه خاص والرومانية بأعتبارها تمثل كتلة ثقافية. ان النزعةالكلاسيكية التي ترتبط بثقافة هذه العصور لاتنفك عن المعنى الذي كان قد اقترحه من قبل للنهضة. بكلمة اوضح ان النزعة الكلاسيكية تمثل وسيلة للتعبير عن هذا الاتجاه الشخصي وهذا الشعور الشديد بالفردية.

والذي نخلص اليه هو انه مع (بركهارت) تكون النهضة التي يقترن بها ((عصر النهضة)) قد اكتسبت بشكل من الاشكال بعض دلالتها. ونقول بعض دلالتها لأن النزعة الفردية التي اقترنت بها النهضة كانت تعبر عن واقع عيني هو الذي افرز هذه النزعة. وربما يمكن القول مع (هنري لفيفر) في كتابه ((باسكال)) ان كلمة ((النهضة)) لاتبدو دقيقة اذ انها تخفي وراء الكثير من معالم التاريخ هذا الانقلاب العميق في القاعدة الاقتصادية وفي البناءات

التحتية الاجتماعية فأذا ما كان التحول الذي تم التعبير عنه عن طريق نوع من ((النهضة)) على مستوى الفنون والآداب فأنه لايبين الا قليلا ميلاد الواقع الجديد اي ميلاد الرأسمالية. فالنزعة الفردية التي اقترنت بها النهضة هي في الواقع تعبير عن ميلاد الرأسمالية.

ولكن يبقى علينا ان نحدد الفترة التي يشملها هذا العصر وتحديد هذه الفترة لا يخلو من خلاف فقد اشار (جوزيف انتوني مازيو) في كتابه ((النهضة والثورة)) (١٩٦٥) الى الاختلاف الواسع في تحديد الفترة التي يشملها عصر النهضة وبشكل خاص تحديد تاريخ بداية هذا العصر في حدود المعنى الدي تتخذه النهضة التي يقترن بها ويعرف بموجبها.

هناك من يرجع بداية هذا العصر الى القرن الثالث عشر حيث هجرت التقاليد البيزنطية القديمة التي هيمنت في ميدان الآداب والفنون والتي وصفت بأنها غليظة وفجة. و (ايراسمس) بأخذ بهذا الرأي عندما يحدد عام (١٤٨٩) بداية هذا التطور بأرجاعها الى ما قبل زمانه بمائتي سنة وربما ثلثمائة سنة.

وهناك من يرى ان هذا العصر يبدأ مع نهاية العصور الوسطى وبشكل خاص مع سقوط القسطنطينية عاصمة البيزنطيين على يد الاتراك، حيث انتعشت الآداب والفنون والعلوم في ايطالية وذلك بفضل اليونانيين الذين حلوا فيها بعد ان تركوا القسطنطينية على اثر سقوطها في يد الاتراك. فقد بذل هؤلاء اليونانيون جهدا

من اجل انعاش الثقافة الكلاسكية، لاسيما الاغريقية فيها.

اما (بركهارت) فيرجع بداية عصر النهضة الى بداية القرن الخامس عشر على اعتبار ان الاتجاه الشخصي والشعور الشديد بالفردية كانا قد وجدا ازدهارهما التام اعتبارا من هذا التاريخ.

ولكن الذي نراه هو ان كل المحاولات الآنفة الذكر تنطلق في تحديدها لبداية هذا العصر من بعض المظاهر التي كانت قد تميزت بها النهضة: ازدهار الآداب والفنون، انبعاث الثقافة الكلاسيكية، تنامي الاتجاه الشخصي والشعور بالفردية الخ.... على اعتبار ان التاريخ الذي تبدأ فيه هذه المظاهر هو تاريخ بداية عصر النهضة. والذي نعتقده ان مثل هذه المحاولات لاتبدو سليمة اذ انها تكشف عن نوع من التعلق بما هو خارجي، اي المظاهر دون الرجوع الى ما يحكم هذه المظاهر، بكلمة اوضح ان المحاولات الآنفة الذكر تبدو عاجزة عن الرجوع بهذه المظاهر الى اصولها الاجتماعية التي تحكمها. وفي اعتقادنا ان بداية عصر النهضة تتعين بدلالة هذه الاصول الإجتماعية.

ان ازدهار الآداب والفنون وانبعاث الثقافة الكلاسيكية وتنامي الاتجاه الشخصي والشعور بالفردية يرتبط ارتباطا وثيقا بظهور نمط جديد من العلاقات الاجتماعية هي العلاقات الرأسمالية التي راحت تحل ~~رويدا رويدا~~ محل العلاقات الاقطاعية. ولم يتم ذلك بشكل طفرة في التاريخ وانما تم بالاحرى بشكل تدرجي، فالعلاقات الرأسمالية برزت ملامحها في احضان المجتمع الاقطاعي ولم

تشخص جليسة قبل القرن الخامس عشر اذ اعتبارا من هذا التاريخ بدأت هذه العلاقات تتمتع بنوع من النفوذ في المجتمع لاسيما بعد ان اصبح الاقتصاد التجاري (الميركانتيلي) يحظى بالصدارة.

والذي نخلص اليه هو ان عصر النهضة يبدأ اعتبارا من هذا التاريخ اي اعتبارا من تاريخ تمتع العلاقات الرأسمالية بنوع من النفوذ في المجتمع بتمتع الاقتصاد التجاري (الميركانتيلي) بالصدارة. وكل ذلك يبدأ مع مطلع القرن الخامس عشر.

مع ذلك لابد من الاشارة الى ضرورة تحاشى التعميم. فبما ان العلاقات الرأسمالية لم يكتب لها الحظ في التمتع بمثل هذه المكانة في جميع البلدان الاوربية في وقت واحد فأن عصر النهضة تفاوت في ظهوره من بلد الى آخر فأذا ما ظهر في ايطالية وهولندة في وقت مبكر من القرن الخامس عشر فأنه بالمقابل كان قد ظهر في وقت لاحق لهذا القرن في بلدان اخرى.

وهكذا يتبين لنا بجلاء ان عصر النهضة بحكم ارتباط ظهوره بظهور العلاقات الرأسمالية سوف يظهر في خصائص اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية متميزة كانت قد اسهمت في تكوينها هذه العلاقات. وهذه الخصائص ستحكم بلا ادنى شك الفكر السياسي الذي ظهر في هذا العصر.

لقد اوضحنا ان عصر النهضة هو عصر ميلاد العلاقات الرأسمالية وقد قامت هذه العلاقات على اساس من قاعدة اقتصادية

merchant تاجر

تمثلت بالاقتصاد الميركانتيلي (التجاري). وهذا النمط من الاقتصاد يعتمد الاسس التالية:

(١) الاعتقاد بأولوية الثروة النقدية او بالاحرى بأولوية المعادن الثمينة التي تبدو في شكل نقود او تبدو قابلة للأن تكون كذلك. ان الحصول على هذه المعادن يشكل الاساس الذي يقوم عليه ثراء الدولة،فالدولة المتمكنة اقتصاديا هي الدولة التي تملك اكبر قدر من هذه المعادن. لذا فأن الحصول على هذه المعادن ينبغي ان يشكل الهدف الاساس بالنسبة لكل نشاط اقتصادي.

(٢) ان الحصول على المعادن الثمينة يمثل النشاط الذي ينبغي ان تعنى به الدولة، فالعاهل يجد نفسه امام واجب تنظيم وتنسيق وقيادة جهود الامة كيما تتجه بأتجاه تحقيق هذا الهدف وذلك يتم بموجب قرارات واوامر ملكية وربما على اساس من هذا يمكن القول بأن النشاط الاقتصادي في هذه الفترة كان ينزع على حد تعبير المختصين الى نوع من ((الاشتراكية الملكية)).

(٣) ان الدولة تعمل من اجل تحقيق هذا الهدف وفق خطة معدة تقوم على اساس من الحفاظ على ما يتوافر من المعادن الثمينة داخل الدولة والعمل على توفيرها في حالة الافتقاد لها،لذا فأن النشاط الاقتصادي في عصر النهضة ينزع بتوجيه من الدولة الى ضمان استغلال المناجم التي تحتوي على هذه المعادن في اي مكان تكون فيه وضمان دخول اكبر كمية منها وبالمقابل الحيلولة دون خروجها وعليه ينبغي اتباع سياسية اقتصادية تتجه بأتجاهين

مختلفين: تشجيع الصادرات، وتقليل الواردات، على اعتبار ان تشجيع الصادرات من شأنه ان يساعد على ادخال المعادن الثمينة في حين ان تقليل الواردات يقلل من خروجها.

(٤) ومن اجل الوصول الى مثل هذا التوازن الاقتصادي على الدولة ان تشجع سياسة التصدير وكيما يتوافر ذلك على الدولة ان تشجع التصنيع كيما يتم توفير ما يمكن تصديره كما عليها ان تقوم في هذا المجال بأسناد التصنيع بكل الاشكال كيما يتم الانتاج بأقل التكاليف ومن ثم بيع البضائع بأرخص الاثمان فذلك هو السبيل الوحيد لضمان النجاح في المنافسة وبالتالي بيع اكبر قدر ممكن من هذه البضائع. والدولة تجد نفسها امام واجب اساس من اجل الاستمرار في تحقيق هذه الاهداف فعلى الدولة ان تعمل من اجل عرقلة الاستيراد الا ما يتصل بالحصول على المواد الاولية اللازمة للصناعة.

(٥) ان تحقيق هذه الاهداف بطرح الحاجة للحصول على مستعمرات، وذلك من اجل الحصول على المعادن الثمينة (استيلاء البرتغاليين على البيرو ونهب الآثار الحضارية المصنوعة من الذهب التي كانت تختص بها قبائل (الانكا)) ومن اجل توسيع سوق التصدير، والحصول على المعادن الاولية اللازمة للصناعة بالأضافة الى اغراض اخرى.

(٦) وبماان تحقيق كل هذه المتطلبات لايمكن ان يتم بمنأى عن التعارض ما بين المصالح القومية فأن التنافس ما بين الدول

كان يشكل العلامة المميزة لهذا العصر. والتنافس لم يكن ينتهي بأي حال من الاحوال الى اي شكل من اشكال التوازن ما بين هذه الدول. ذلك لأن القاعدة التي كانت تسود هي على حد قول المفكر الفرنسي (مونتين)، ((ليس بأستطاعة احد ان يربح الا ما يخسره الآخر)). ولذا فأن الحروب كانت طاغية في هذا العصر.

والعلاقات الرأسمالية في ظل الميركانتيلية كان لها مردودها على المستوى الاجتماعي وبصورة عامة يمكن القول ان اصحاب الدخول الثابتة كانوا قد انحدروا الى الفقر النسبي،اما التجار والماليون والمنتجون والفلاحون فأنهم كانوا قد تسلقوا سلم الثراء مما كان له تأثيره على مركز الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع. بكلمة اوضح ان هذا التحول في المراكز الاقتصادية انتهى الى تحول في المراكز الاجتماعية،اذ فقدت طبقة النبلاء مركزها الراجح الذي كانت تتمتع به في العصور الوسطى لصالح الطبقة البرجوازية.

وقد حصل ذلك بسبب تدفق المعادن الثمينة الى داخل الدول الاوربية نتيجة للسياسة الاقتصادية التي اشرنا اليها من قبل،فقد اوضحنا ان تدفق هذه المعادن كان قد اقترن بأرتفاع الاسعار ارتفاعا مفاجئا،ان ارتفاع الاسعار كان من المحتمل ان يحمل في ثناياه الغنى لهذه الطبقة لو كان مستأجروا اراضيها الواسعة يدفعون بدل الايجار عينا ولكن من المعروف ان هذه الطريقة التي كانت تسود طيلة العصور السابقة كانت قد هجرت ولم يعد المستأجرون

منذ القرن الثالث عشر يلجأون اليها. بكلمة اوضح ان هؤلاء اعتبارا من هذا التاريخ راحوا يدفعون بدل الايجار نقدا ولكن وفرة المعادن الثمينة كان قد ادى الى انخفاض قيمة النقود وهذا الاخير بدوره كان قد ادى الى انخفاض القيمة الحقيقية لبدل الايجار بالاضافة الى انخفاض قيمة مدخراتهم النقدية بسبب ذلك.

ان الذي استفاد من التدهور الاقتصادي لطبقة النبلاء هو بلا شك الطبقة البرجوازية. فالطبقة الاولى بسبب هذا التدهور كانت مضطرة على بيع اراضيها لتوفير ما يلزم لتأمين متطلباتها والحفاظ على مركزها الاجتماعي والاراضي التي بيعت كانت من الكثرة بمكان مما ادى الى انخفاض اثمانها،والطبقة البرجوازية هي التي كانت قد تقدمت للشراء بسبب رخائها المادي،ومما شجعها اكثر على الشراء هو انخفاض اثمان هذه الاراضي وبهذا الشكل كانت البرحوازية قد زادت رخاءا على رخائها لتبرز بسبب من هذا الاقتدار الاقتصادي الذي حققته بأعتبارها ليس فقط قوة اقتصادية وانما كذلك قوة اجتماعية.

وينبغي ان لانغفل دور الادارة الملكية في اضعاف سلطة طبقة النبلاء لصالح الطبقة البرجوازية. ان رغبة الادارة الملكية في توسيع نطاق هيمنتها كثيرا ما كان يصطدم بالنزعة اللامركزية للنبلاء ولم يكن تجاوز مثل هذه النزعة ليتم دونما صعوبات، وقد كانت هذه الصعوبات تتخذ في بعض الاحيان شكل الحروب ان الادارة الملكية بسبب من ذلك كانت في الحقيقة جادة في اضعاف

سلطة طبقة النبلاء كيما لا تكون سلطة منافسة لها في رغبتها في توسيع نطاق هيمنتها ولعل ذلك هو الذي يفسر سلوكها في اصدار الارادة الملكية القاضية بأخضاع حقوق طبقة النبلاء لحقوق الملك وسوف ينتهز ملك فرنسا حرب المائة سنة ليقوم بمصادرة اقطاعيات عدد كبير من النبلاء ممن لم يظهروا ولاءهم له في هذه الحرب.

ولاشك ان الطرف المستفيد من هذا السلوك كان قد تمثل بالبرجوازية التي لم تخف الادارة الملكية مما لأنها لها اثناء اتخاذها لكل هذه الاجراءات.

ان الطبقة البرجوازية راحت تحتل الصدارة داخل المجتمع مستفيدة من مناسبة اخرى تتمثل بالصعوبات التي واجهتها الادارة الملكية في توفير ما يكفي من الفائض الاجتماعي لدفع معاشات اعضاء البيروقراطية الملكية وهباتهم بشكل يضمن استمرار اعتماد هؤلاء على العرش والعمل على خدمته،ولسنا بصدد متابعة اسباب هذه الصعوبات وانما نكتفي بالاشارة الى ان الحروب المتعددة كانت قد لعبت دورا كبيرا في قيام هذه الصعوبات ان الادارة الملكية امام هذه الصعوبات كانت قد اضطرت على اللجوء الى بيع المناصب البيروقراطية،وهذا ما قامت به بوجه خاص الادارة الملكية الفرنسية.ان هذا الاجراء كان قد احدث تغييرا واسعا في التركيب الاجتماعي للبيروقراطية.فقد كانت هذه تتكون في الاساس من موظفين ينحدرون عن طبقة النبلاء ولكن مع اجراء بيع المناصب البيروقراطية فتح المجال واسعا امام الطبقة البرجوازية لتتسرب الى

داخل هذه البيروقراطية وتحتل مراكز مرموقة داخل الادارة الملكية وقد مكنها بلا شك رخاؤها المادي من ذلك،ولابد من الاشارة الى ان الادارة الملكية نفسها كانت بالمقابل راغبة في ذلك لتجد فيها حليفا. ان تبوء الطبقة البرجوازية لمثل هذه المناصب داخل الادارة الملكية كان قد اسهم في احتلالها لمركز متقدم داخل المجتمع.

ان هذا التغيير الذي طرأ على الواقع العملي للطبقات الاجتماعية في عصر النهضة كان له انعكاسه على القييم الاجتماعية وربما يمكن القول بأن هذا العصر كان قد عرف قيما جديدة لم يألفها من قبل.وبين هذه القييم الجديدة يبرز تمجيد روح المغامرة[١] كواحدة من هذه القييم.فالصورة الجيدة للفرد هي الصورة التي يبدو فيها مغامرا وبالتالي مجازفا لا يهاب المخاطر ولا ينثني امام الصعاب،ومثل هذه الصورة يعبر عنها بأشكال مختلفة.فالانسان الذي يرتاد البحار ويجوب متاهاتها ليكتشف ارضا جديدة لم يعرفها من قبل وربما لم يسمع بها هو بلاشك انسان يستحق الثناء والتقدير والاحترام المتميز وهو يستحق كل ذلك بسبب من انه قبل كل شيء مغامر. كذلك الحال بالنسبة للأنسان الذي يلجأ الى التجديد فيقوم بأدخال التغيير في ادواته الانتاجية وفنونها واساليبها على اعتبار ان ذلك من شأنه ان يحقق ربحا افضل.مثل هذا الانسان هو الآخر يستحق الثناء والتقدير والاحترام المتميز وهو يستحق كل ذلك بسبب من انه قبل كل شيء مغامر وهو فعلا مغامر،فمن كان

يستخدم في ذلك العصر آلة جديدة مثلا ولم يكن يملك القدرة على حصر احتمالات هذا الاستخدام لاسيما فيما يتعلق بالربح والخسارة مثل هذا الانسان كان بلا شك مغامرا وهو بسبب من ذلك كان قد حظي بمظاهر التجبيل الآنفة الذكر.

ان تمجيد روح المغامرة بأعتباره قيمة اجتماعية كان لابد ان يقود الى وجود قيمة اجتماعية جديدة اخرى هي تمجيد الانسان-الفرد بأعتباره العنصر الفاعل في المغامرة. ويبدو ان تمجيد الانسان الفرد كان قد بلغ في هذا العصر درجة عالية كانت دفعت بالمؤرخ الفرنسي (اميل ليونارد) الى القول بأن ((هذا العصر يعرف بدلالة الاهمية التي اكتسبها الانسان فيه)) ثم يقول: ((ان الواقعة الاساسية للفترة موضع الاعتبار (اي عصر النهضة) تتمثل في موقف خاص ازاء الانسان والحياة. هذا الموقف الذي بدأ بشكل خاص في ايطالية ليعم اوربا بأجمعها. وهذا التعريف الذي بموجبه عرفنا هذا العصر بأعتباره عصر تمجيد الانسان سيسمح بمتابعة النزعة الانسانية بكل ابعادها...)). ان المغامرة كانت قد كشفت عن الامكانيات الهائلة التي يمتلكها هذا الانسان - الفرد مثلما كشف عنها النشاط اليومي الاقتصادي والاجتماعي الذي بات يضطلع به في عصر النهضة. بكلمة اوضح ان دور الانسان - الفرد كان شبه غائب طيلة العصور الوسطى وذلك بسبب الاعتماد في مجمل النشاط اليومي على الارض كعنصر اساس في هذا النشاط ان استغلال الارض يعتمد في مجمله على عناصر لاتدخل تحت طائلة

الارادة الانسانية وانما تدخل بالاحرى تحت طائلة المجهول اللاانساني.غير ان الحال سوف يتغير بشكل جذري وواضح مع عصر النهضة حيث بات كل شيء يعتمد على العمل الارادي الانساني فأرتياد البحار هو عمل ارادي انساني والتجديد هو عمل ارادي انساني الخ... وهكذا يمكن القول بأن النشاط اليومي الاقتصادي والاجتماعي بات في عصر النهضة يعتمد على خلاف ما كان عليه الحال في العصور الوسطى اعتمادا كبيرا على الانسان - الفرد. فكان طبيعيا في مثل هذه الحالة ان يحظى بتمجيد متميز وان يرقى هذا التمجيد الى مستوى القيمة الاجتماعية المتميزة.

واقتناء المعادن الثمينة بات يمثل بذاته قيمة اجتماعية وهذا يرجع في الواقع الى سرعة التغييرات الاجتماعية بالاضافة الى التغييرات الاقتصادية التي حدثت بفعل تسرب المعادن الثمينة في عصر النهضة فأفراد طبقة العامة كان بمقدورهم بكل بساطة ان ينفذوا الى الطبقة البرجوازية ويصبحوا احد افرادها بمجرد قيامهم بمغامرة خارج البلد او داخله تمكنهم من الحصول على المعادن الثمينة.

نكتفي بهذا القدر من متابعة القيم الاجتماعية الجديدة التي افرزها عصر النهضة دون الادعاء بأن هذه المتابعة جاءت على تغطية كل القيم الجديدة التي اقترن وجودها بوجود هذا العصر.

ومما لاشك فيه هو ان التحولات الاقتصادية والاجتماعية الآنفة الذكر كانت قد اقترنت بتحولات ثقافية مشهودة تجسد الواقع

الفعلي لعصر النهضة احسن تجسيد ولعل في المقدمة منها التعرف على الاعمال الفكرية الكلاسيكية (الاغريقية والرومانية) وقد قاد ذلك الى العناية باللغة الاغريقية والمخطوطات القديمة.

لقد كانت اللغة اللاتينية هي اللغة الوحيدة المعروفة طيلة العصور الوسطى بأستثناء بعض المناطق الجنوبية من ايطالية حيث كانت اللغة الاغريقية معروفة ولو بشكل محدود.ولكن ابتداءا من عام ١٣٩٥ ومع هبوط عالم اللغة الاغريقي (كريزو لوراس) على الساحل الايطالي شاعت اللغة الاغريقية بشكل ملحوظ.ولاشك ان هجرة الاغريق من القسطنطينية بعد سقوطها في ايدي الاتراك كان قد ساعد على ذلك ، هذا بالاضافة الى احتضان هذه اللغة من قبل بعض الأمراء الايطاليين مثل الامير (سالوناتي) امير (فلورنسا).

وفي نفس الوقت الذي راح الاهتمام باللغة الاغريقية يتزايد راح كذلك الاهتمام بالنصوص الاغريقية والرومانية التي بقيت مجهولة تقريبا في اوربا طيلة العصور الوسطى يتزايد شيئا فشيئا. وقد شكل البحث عن المخطوطات القديمة موضوعا لتجارة مربحة خصوصا بعد ان سجل في طلبها الامراء وكبار الاعيان.

ولاشك ان هذا الاهتمام باللغة الاغريقية والمخطوطات القديمة كان قد شكل العلامة الفارقة التي تميز بها عصر النهضة،وقد رأينا من قبل ان مفهوم النهضة التي اقترن بها هذا العصر كان قد تعين بدلالة هذا الاهتمام.

ولكن ينبغي ان نضيف بأن الاهتمام باللغة الاغريقية

والمخطوطات القديمة صاحبة ظهور تيار فلسفي متميز . فطيلة العصور الوسطى كان التيار الفلسفي الارسطو طاليس هو السائد،فقد تم التعرف على (ارسطو) في هذه العصور عن طريق الترجمات العربية لمؤلفاته وعن طريق الشروح العربية الاسلامية لهذه المؤلفات لاسيما (ابن رشد) التي حظيت بأهتمام مفكري هذه العصور وبشكل خاص اهتمام (توماس الاكويني). ولكن في عصر النهضة سيحل محل التيار الفلسفي الارسطو طاليس تيار جديد هو التيار الفلسفي الافلاطوني الذي كان مهملا طيلة العصور الوسطى.

وعصر النهضة هو عصر غريب ففي نفس الوقت الذي كانت فيه العلوم الطبيعية تحقق النجاح تلو النجاح لاسيما بعد اكتشافات (كوبر نيكوس) وظهور المنهج العلمي على يد (ديكارت) كان السحر شائعا.

كما عرف عصر النهضة تحولات هامة على مستوى السلطة السياسية فعلى الرغم من ان الملك كان قد احتفظ بالخصائص العامة للسلطة الملكية كالخاصية الدينية والخاصية الاقطاعية والخاصية المطلقة فأن عصر النهضة، بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفها ،كان قد فرض عليه تنظيما جديدا للسلطة السياسية ففي هذا العصر بات كل ما يفعله الملك يخضع لنوع من التحضير داخل مجالسه وهذه المجالس كانت تضم مجموعة من الرجال الذين تقودهم في نشاطهم مبادئ واعراف وقوانين من شأنها ان تجعل منها نوعا من الكائنات الجماعية.ولاشك ان

الارستقراطية كانت تتمتع داخل هذه المجالس بنفوذ واسع ولكن في عصر النهضة راح عدد التكنيكيين يتزايد داخلها كما دخلها سكرتيرو الدولة.

وهذه المجالس كانت متعددة ولعل اهمها مجلس الميزانية ومجلس الاقسام الذي كان يضم اصنافا مختلفة من المختصين بالشؤون القضائية. ولكن الى جانب ذلك وجدت المجالس العامة. بكلمة اوضح اذا كانت المجالس الآنفة الذكر تعبر عن سلطة الملك فأن المجالس العامة وجدت كمعادل لها خصوصا بعد ان راحت تتمتع بطابع تمثيلي الى حد ما. مع ذلك فأن سلطة هذه المجالس بقيت محدودة خصوصا اذا ما تذكرنا بأنها لم تكن لتجتمع الا بأمر الملك، وان تطور الطابع المطلق للسلطة الملكية كان يحول دون تنامي اختصاصاتها. ولكن لابد من القول بأنه كان من الطبيعي ان تتنامى هذه الاختصاصات فيما بعد على اثر زيادة طابعها التمثيلي. ان الاختصاص الرئيسي الذي اختصت به هذه المجالس بقى يتمثل بالتصويت على الضرائب غير ان هذا التصويت كان قد تغير في معناه فلم يعد الامر امر تفويض صادر عن نبلاء او برجوازيين لوضع الضرائب وانما اصبح بالاحرى امر موافقة صادرة عن الشعب. وهذه الموافقة كانت المجالس العامة قد اشترطتها منذ عام (١٤٨٤) ولكن الملك كان يعارض في ذلك ولم تسر الا بالنسبة للضرائب الجديدة وفيما يتعلق بالتشريع والنصيحة والتظلمات المقدمة فأنها كانت تعبر عن عواطف الشعب كله وقد كانت كل

جماعة انتخابية تقوم بتحرير دفتر بالتظلمات يقدم الى نائبها وقد كانت الدفاتر تجمع في تركيب ليتم تحريرها في دفتر واحد هو الدفتر القومي وكثيرا ما كان الملك "ى اصدار الاوامر للأجابة على هذه التظلمات.

ان هذه المجالس كانت قد استمرت د اجل توسيع اختصاصاتها فمنذ عام (١٤٨٤) كانت قد تة - برأيها بخصوص ولاية العهد، وفي نفس الوقت كانت قد تقدمت بمشروع فيما يتعلق بتنظيم الدولة والتصويت على الضرائب ودورية انعقاد المجلس. غير ان ذلك لم يلق اية استجابة من قبل الملك. ان المجالس العامة كانت قد تحولت في الحقيقة الى هيئة معارضة للملك. وفي عام (١٥٧٦) رفضت الموافقة على التصويت على ضرائب كان الملك قد طلبها في حينه

الى جانب المجالس العامة وجدت البرلمانات. ولم تكن هذه الا مؤسسات هزيلة بسبب هزال اختصاصاتها التي لم تتجاوز الحفاظ على القوانين الاساسية للمملكة.

يبقى ان نقول في الاخير ان التنظيمات السياسية الآنفة الذكر تكشف في الحقيقة عن نزوع واضح لتكوين الدولة بمفهومها الحديث. وسوف تتهيأ امكانية تكوين هذه الدولة بشكل افضل عندما يحل مفهوم ((العام)) ويشيع في جميع المجالات ليتوارى وراءه كل ما هو ((خاص)) مرتبط بشخص الملك. ان قيام الجيش الوطني هو مصداق لهذه الحقيقة كذلك الحال بالنسبة لمبدأ

الضريبة العامة وتأكيد هيمنة الملك على جميع الاقاليم.

ان قيام الدولة بمفهومها الحديث هو الذي سيحظى بأهتمام المفكرين في عصر النهضة وان افضل الافكار السياسية هي تلك التي جاءت لتعبر عن مثل هذا الاهتمام وهذا ما سنحاول ان نراه في الفصول القادمة.

الفصل الاول
مكيافيلي والدولةالوضعية

لقد كانت الدولة طيلة العهد الروماني تمثل مفهوما من شأنه ان يضمن استمرارية السلطة ويقدم سندا لسلطان الامبراطور، فدور الامبراطور لايعدو كونه وظيفة الدولة نفسها وهي مكرسة لمصلحة الجميع وهكذا فأن الدولة كانت تستمر قائمة عندما كان يتغير الامبراطور وكانت طاعة الامبراطور قائمة طالما انه يمثل الدولة. غير ان هذا المفهوم كان قد اختفى في العصور الوسطى الاقطاعية. فالدولة اندمجت في شخص الملك بكلمة اوضح ان الدولة اصبحت هي الملك والملك هو الدولة. ولم يعد هنالك معنى للكلام عن مصلحة عامة، ولا الكلام حتى عن مفهوم السلطة العامة. ان الملك بات يمارس السلطة لابسبب آخر الا لكونه هو الاقوى وهو الاقوى لكونه هو الاقطاعي الاكبر. وعليه فهو يمارس السلطة لمصلحته الخاصة. وهكذا فأن الملك برز بأعتباره ((سيدا)) بالمعنى الاقطاعي وهذا بدوره كان قد اتاح له امكانية ممارسة سلطة شخصية، وطاعته اصبحت واجبة لهذا السبب فقط. وقد ترتب على هذا ان الملك بسبب من صفته الآنفة الذكر اصبح يقتضى الطاعة ويضمن بالمقابل الحماية اما الرعايا فهم ليسوا اكثر من خدمه انهم ((رجال الملك)). وهذه الطاعة لم تكن تجد لها مبررا غير الولاء للملك. وهكذا نرى ان الدولة لم يكن لها وجود مستقل عن

شخص الملك.

ليس هذا فقط، وانما نلاحظ ان الدولة لم يكن لها وجود مستقل عن الكنيسة. فالتداخل ما بينهما كان عميقا فالمفهوم الذي تمسك به القديس (اوغسطين) في نهاية العهد الروماني والقاضي بأن الدولة هي ((مدينة الله)) كان قد ساد طيلة العصور الوسطى، اذ لم يكن مفهوم (شارلمان) المتعلق بالدولة بعيدا عن هذا المفهوم. فرجال الدين يضطلعون بالمهام السياسية والادارية وقوانين الكنيسة هي قوانين الدولة. والفروض المالية التي كانت تفرضها الكنيسة كانت تعتبر بمثابة ضريبة الزامية. والدولة كانت قد حددت لها هدفاً مركزيا يتمثل بأنقاذ الروح، والكنيسة بدورها كانت تضطلع بوظائف دنيوية متعددة ذات طبيعة اجتماعية وسياسية. وهكذا كان من الصعب العزل ما بين المؤسستين : الدولة والكنيسة لتتمتع الاولى بالاستقلال تجاه الثانية.

ولكن اعتبارا من عصر النهضة تطورت الدولة بأتجاه آخر، كان قد ضمن لها الاستقلال عن الاعتبارات الشخصية الخاصة بالملك، مثلما ضمن لها الاستقلال، وبمساعدة الملك، عن الكنيسة. وعلى الرغم من ان هذا الاستقلال بنموذجية، كان قد اتسم بالنسبية فأنه بالمقابل كان قد اتاح للدولة امكانية الظهور بمظهر المؤسسة الوضعية التي تتمتع بالوجود الذاتي الخاص بها بمعزل عن كل شكل من اشكال التحكم، سواء الشخصي او الديني،وهذا ما سبق ان اشرنا اليه ونحن نتابع الخصائص السياسية لعصر النهضة.

ان الدولة الوضعية تميزت بخاصيتين اساسيتين فهي من جهة دولة مركزيه، حيث ان الادارة والجيش وفرض الضرائب تتمتع جميعها بالطابع المركزي. فالأدارة مهما تعددت تشعباتها فأنها تخضع في الاخير الى نوع من النظام التدرجي الذي من شأنه ان يجعل من مهمة اتخاذ القرارات فيها مهمة مركزية. كذلك الحال بالنسبة للجيش اذ انه اصبح جيش الملك، وهو بالتالي لا يخضع الا لسلطته. ويمكن ان يقال نفس الشيء بصدد فرض الضرائب، اذ لاتوجد هنالك الا جهة واحدة تقوم بفرض الضرائب سواء تمثلت هذه بالملك نفسه او بالمجالس العامة. والدولة الوضعية تميزت من جهة اخرى في انها دولة قومية. فهي حريصة على سيادتها، سواء تعلق الآمر بالسيادة داخل الدولة او السيادة خارج الدولة.

ان الدولة الوضعية بهاتين الخاصيتين، كانت قد تمتعت بوجود فعلي في اوربا ابتداءا من عصر النهضة. وربما يمكن القول بأن الدولة الفرنسية والدولة الاسبانية والدولة الهولندية والدولة الانجليزية تقدم نماذج اكيدة لوجود مثل هذه الدولة.

ان مكيافيلي يتميز بألتزامه بالتنظير لهذه الدولة الوضعية، وذلك انطلاقا من واقع (فلورنسا).

المبحث الاول : مكيافيلي والسيروة التاريخية لمدينة فلورنسا

ان (فلورنسا) التي ولد فيها (مكيافيلي) ١٤٦٩-١٥٢٧ كانت تمثل احدى المدن الايطالية التي استطاعت ان تحقق في ظل

الظروف الخاصة التي وجدت فيها تقدما اقتصاديا مشهودا، لاسيما على المستوى التجاري.فوقوع هذه المدينة على خط تجارة البحر الابيض المتوسط المتجه بأتجاه الشرق. كان قد حقق لها امكانيات جيدة في مضمار التجارة. ويبدو ان هذه المدينة كانت قد استفادت من الحروب الصليبية بمراحلها المختلفة، لتحقق ازدهارا تجاريا كان قد مكنها على حد اعتقاد الاقتصادي الفرنسي (هنري سه) من ان تحصل على وفر كبير من رؤوس الاموال.

ان (فلورنسا) كانت قد تميزت بالقياس الى الكثير من المدن الايطالية الاخرى في انها كانت قد حصلت على هذا الوفر الكبير من رؤوس الاموال منذ عهد مبكر. فالتجار الفلورانسيون كانوا يمارسون تجارة الجملة وكانت لهم مراكز تجارية في الشرق كما كانوا يترددون على الاسواق الكبيرة في اوربا حاملين اليها البضائع القادمة من الشرق بالاضافة الى البضائع التي كان يتم انتاجها في المدن الايطالية. ان هذا النشاط التجاري اقترن بتوسع النشاطات المصرفية. لقد كتب (هنري سه) وهو يتحدث عن (فلورنسا) قائلا: ((لقد اصبحت منذ القرن الثالث عشر مقرا لصناعة الصوف والحرير، ثم بعد ذلك مركز لعمليات البنوك والكامبيو في اوربا)) وهكذا يمكن القول بأن العمليات المصرفية اصبحت مصدر ربح حقيقي لايماري فيه احد. ويكفي ان نذكر بأن المشاركين في رأسمال مصرف (بروزي) كانوا قد حققوا ربحا يزيد على ٤٠ ٪ من قيمة اموالهم الموظفة في هذا المصرف، وقد تزايدت هذه الارباح

عندما راحت بعض المدن الايطالية الاخرى تقترض من مصارف (فلورنسا) لغرض الايفاء بحاجاتها الطارئة. ان هذا يصدق، على سبيل المثال بالنسبة للقرض الضخم الذي قدمته المصارف الفلورنسية الى (شارل دانجو) ملك (نابولي). ان كل ذلك كان قد سمح لبعض العوائل المالية الشهيرة مثل عائلة (سبيني) وعائلة (سيسكلياني) وعائلة (باردي) وعائلة (مديشي) الخ.... في ان تفرض هيمنتها على هذه المدينة وقد استطاعت عائلة (مديشي) بوجه خاص، بسبب اقتدارها المالي المتميز، بالاضافة الى علاقات القرابة التي كانت تشدها الى البابا، ان تستفيد من بعض الاضطرابات التي حدثت في المدينة،لتقضي عليها وتعيد الامن والاستقرار الى المدينة ولتعلن، بالمقابل عن تمسكها بالسلطة السياسية.لقد حكمت عائلة (مديشي) هذه المدينة حكما اوتوقراطيا وكان حكم (لورنتزو دي مديشي) نموذجا له. وسوف يزيد هذا من الطابع الاوتوقراطي للحكم عندما ينجح في وقت لاحق، في القضاء على المؤامرة التي قامت بها عائلة (باتزي). ففي الوقت الذي صفيت فية هذه المؤامرة ببشاعة، اصبح الرعب هو السمة المميزة لحكم هذه العائلة.

ان هذه العائلة كانت بلأ شك قد هيأت لاسيما في عهد (لورنزو دي مديشي) للأوليفارشية المصرفية كل امكانيات العيش في جو من الغنى والترف والبهجة والرخاء المادي والثقافي ولكن مقابل ذلك كانت الطبقات الاخرى لاسيما البرجوازية تضيق ذرعا

به. ان (لورنزو) على حد قول (هيلين فردين)، لم يعد يهتم بأدارة مصرفه، بل كان يميل الى مطابقة امواله بأموال المدينة كلها مما حفز البرجوازيين الصغار الى لومه، ذلك لأن حبهم للفن الذي غذاه (لورنزو) بكل عناية، لم يكن ليبعدهم عن القلق على اموالهم، ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان هذه الطبقات راحت تضيق بجو الرعب الذي فرضه (آل مديشي). واذا لم تكن هذه الطبقات قد امتلكت الجرأة والحزم على التعبير عن ضيقها هذا فأن الراهب (سافونارولا) كان قد تولى المهمة فراح يوجه سهام نقده الى هذه العائلة الحاكمة، وذلك انطلاقا من روح تزهدية.

واذا كان نقد (سافونارولا) لم يجد فتيلا في حينه، فأن وفاة (لورنتزو) ستقترن بنتائج ذات خطورة بالغة في حياة (فلورنسا). فقد تولى الحكم (بيرو دي مديشي). وقد عرف هذا بضعفه. وصادف ان تولى منصب البابوية في هذا الوقت (الكسندر بورجيا) الذي كان يفترض فيه ان يكون ظهيرا لحكم عائلة (مديشي) ولكن البابا الجديد اشتهر بمجونه وجشعه، مما حال دون ان يكون كذلك، وسادت الفوضى بسبب من كل ذلك مدينة (فلورنسا) وفقدت اهميتها بين المدن الايطالية. ان كل ذلك كان قد سهل مهمة الجيوش الفرنسية من اجتياح المدينة. وقد ترتب على ذلك ان طرد (بيرو) من الحكم لعجزه عن الدفاع عن المدينة، وصفي معه حكم عائلة (مديشي)، واقيمت ((جمهورية المسيح)) وكان على رأسها الراهب (سافونارولا). وقد كان يساعده في مهامه

مجلس اعلى يتم انتخابه لمدة ثلاث سنوات. وانطلق هذا الراهب في اصلاحاته من نزعة تزهدية. وقد تجاوب الفلورنسيون مع حاكمهم الجديد ونزعته هذه. ولكن يبدو ان الكنيسة لم يرق لها ذلك. خصوصا بعد ان طالب الحاكم الجديد بأدخال هذه الاصلاحات الى اروقة الكنيسة ليتم انتزاع كل مظاهر الترف عنها. وبعد ان عجزت الكنيسة عن استمالتة يصدر قرار الحرمان البابوي بحقه بدعوى نشرة لعقائد فاسدة. ويطلب البابا من المجلس الاعلى تسليم (سافونارولا)، ويتم له ذلك، بعد محاولات متكررة اتبعت فيها كل اساليب الترهيب والترغيب، وتنهي حياة (سافونارولا) بعد ان يحكم عليه بالموت شنقا وحرقا. وبموته تبدأ مرحلة جديدة من حياة (فلورنسا) السياسية، ومعها يدخل (مكيافلي) الى المسرح السياسي كسياسي أولا، وكمفكر ثانيا، له دوره البارز في الحياة السياسية لهذه المدينة.

ان هذه المرحلة الجديدة تمثلت بعودة المؤسسات الجمهورية القديمة التي وجدت في (فلورنسا) منذ القرن الثالث عشر والتي كانت توقفت عن العمل خلال سنوات عدة خلت، ومع عودة هذه المؤسسات اصبحت السلطة تمارس عن طريق ممثلين عن الاتحادات والمصارف والتجارة العامة والصناعة والتجارة الخاصة وبعض الحرفيين. ويبدو ان الف شخص تقريبا من اصل تسعين الفا يشكلون سكان (فلورنسا) كانوا يشتركون في الحكم دوريا، بينما يبقى الآخرون خارج اللعبة. وهؤلاء الذين يشتركون في الحكم

كانوا يمثلون من يسمون ((بالمدعمين)) ويتميزون بكونهم يقومون بدفع ضرائب عقارية مباشرة. ان هؤلاء فقط هم الذين كانوا يشكلون من يسمون ((بالمواطنين)). اما ((غير المدعمين)) فأنهم على حد قول المؤرخ (فارشي) ((ملزمون في اطار دولة منظمة تنظيما جيدا، بأن لايكون لهم نصيب فيها، وبالتالي بأن لايفكروا بشؤونها العامة)). وربما يمكن القول مع (جورج مونن) بأن السلطة باتت في يد البرجوازية، وربما البرجوازية الكبيرة، ولكن ينبغي ان نتذكر بأن هذه البرجوازية ((لم تكن لتشبه البرجوازية التي ستوجد بعد ثلاثة قرون. ففي فلورنسا كانت هذه البرجوازية تضم العوائل التي تنحدر عن النبالة القديمة اكثر مما كانت تضم العوائل التي تنحدر عن الشعب. وربما لهذا السبب لم يكن كل ((المواطنين)) برجوازيين، كما انه لم يكن كل البرجوازيين من كبار ومن متوسطين، ((مواطنون)).

ان (مكيافيلي) كان قد شغل، في هذه المؤسسات الجمهورية، منصب سكرتير ((القنصلية الثانية)) واستمر فيه لغاية عام ١٥١٢ حيث طرد من الوظيفة بعد عودة (آل مديشي) مجددا الى الحكم.

ينحدر (مكيافيلي) من عائلة قديمة تنتمي الى فئة صغار النبلاء التي اصابها الافقار فوجدت نفسها بشكل ما او آخر في صف البرجوازية وكان ابوه محاميا فلم يبخل عليه بتعليم جيد فدرس القانون ولو بشكل غير نظامي، كما درس الفلسفة والتاريخ وربما يكون قد عرف شيئا من الاغريقية.

ان الفترة التي شغل فيها (مكيافيلي) منصبه اعتبرت من اتعس الفترات التي عرفها تاريخ ايطالية بصورة عامة. فقد تعرضت ايطالية للغزو الفرنسي والغزو الاسباني والغزو الالماني. اما (فلورنسا) بالذات فان دورها الاقتصادي، لاسيما في مضمار التجارة، كان قد تقلص وتعرض بعض مواد تجارتها لأزمات عديدة وقاسية مما جعلها عاجزة عن دفع عجلة الاقتصاد الفلورنسي الى الامام. بالاضافة الى ان تلاحق الازمات الاقتصادية وهبوط سعر الذهب اديا الى عجز كبير في ميزانيات المصارف. كل هذا قضى على عدد من الشركات وادى الى افلاس (آل باتزي) ولم يصمد مصرف (آل مديشي) ايضا فأفلس بدوره.

ان (مكيافيلي) كان يتأمل عميقا في هذا الواقع الذي كانت عليه ايطالية بصورة عامة و(فلورنسا) بوجه خاص. وقد خلص من تأمله هذا الى تأكيد حقيقة جوهرية مؤداها ان (فلورنسا) او بالاحرى ايطالية كلها كانت تخضع لحالة من الضعف. وانطلاقا من هذه الحقيقة الجوهرية وكبديل لها وضع مشروعة في اقامة دولة وضعية قوية. وقد ضمن هذا المشروع في مؤلفاته العديدة، لاسيما كتابة ((الامير)) وكتابة ((المطارحات))، وكتابة ((فن الحرب)) وكتابة ((التواريخ الفلورنسية)) بالاضافة الى رسائلة العديدة.

المبحث الثاني : مقومات الدولة الوضعية القوية

ان مكيافيلي وهو يضع مشروعه في اقامة دولة وضعية قوية لم يكن يتخبط في عالم التأملات المجردة وربما يمكن القول بأنه لم يكن بأمكانه ان يسلك هذا السلوك. فقد كان مكيافيلي قبل كل شيء رجل سياسة، او بالاحرى رجل ممارسة. واغلب الصياغات الفكرية المتعلقة بمشروعه كانت قد اوحت بها هذه الممارسة. ولاشك ان ايطالية بشكل خاص قد مثلت الحقل الخاص بهذه الممارسة. لذا فأن مكافيلي، وهو يشخص عناصر ضعف الدولة الوضعية مثلا لم يكن بعيدا عن واقع ايطالية. وفي نفس الوقت لم يهمل مكيافيلي المقارنة مع الدول الاخرى. فقد زار مكيافيلي العديد من الدول الاوربية بحكم عمله السياسي. وكان الكثير من هذه الدول قد بلغ درجة عالية من المتانة والقوة. هكذا كان حال الدولة الفرنسية والدولة الاسبانية والدولة الالمانية والدولة الهولندية الخ... ومكيافيلي كان يحاول بأستمرار تبين العوامل التي جعلت من هذه الدول دولا قوية. ربما يمكن القول بأن مشروع مكيافيلي في اقامة دولة وضعية كان يقوم على ركيزتين متباينتين في جوهرهما هما واقع ايطالية التي تخضع لحالة الضعف و واقع الدول الاوربية التي تتمتع بكل مقومات القوة. ولكن ينبغي ان نتذكر دائما بأن مكيافيلي وهو يتعامل مع هاتين الركيزتين، كان يتعامل معهما بأعتباره رجل سياسة وبالتالي رجل

ممارسة. وهذا ما اكده وهو يتحدث عن كتابه الامير ((حين يقرأ المرء هذا الكتاب، فلابد ان يشعر ان السنين الخمس عشرة التي كرستها لأدارة شؤون الحكم لم تذهب سدى)) ولا شك ان هذه الحقيقة ستكون لها اهميتها في تحديد مضمون مشروعه.

اولا ـ الامير : يرى مكيافيلي ان الدولة الوضعية لا يمكن ان تقوم بدون وجود رجل يتميز بخصائص خاصة يأخذ على عاتقه مهمة توفيرها، يقول (مكيافيلي) بهذا الخصوص ((وبعد ان فكرت طويلا فيما اذا لم يكن الوقت الحاضر مناسبا في ايطالية لظهور امير جديد، وما اذا لم تكن الاوضاع قد اتاحت الفرصة لظهور رجل قدير ورصين، يدخل نظاما جديدا، يضفي عليه الفخار، وعلى جماهير الشعب الخير والسعادة، بدا لي ثمة عوامل عدة تتفق على تأييد قيام حاكم جديد، بشكل لا مثيل له في الماضي من حيث الصلاح لمثل هذا المشروع)) ثم يقول: ((من الضروري في الوقت الحاضر الاعتراف بقوة عبقري ايطالي...)) ان هذا ما اكده في كتابه ((الامير)) وسوف يعود ليؤكد في كتاب ((المطارحات)) هذه الخلاصة من خلال اشارته الى ((تفاهة الجمهور الذي لا زعيم له)). ان هذا التعلق برجل مقتدر غاية الاقتدار ليقوم بمهمة العمل من اجل قيام دولة وضعية هو الذي دفع به، في الحقيقة، الى تمجيد (سيزار بورجيا) دوق (رومانا) احدى المدن الايطالية فقد كتب بصدده قائلا: ((في استعراضي هذا لجميع اعمال الدوق، لا اجد ما يلام عليه، بل على العكس ارى نفس مضطرا،

كما حدث بالفعل، لأن اعتبره مثالا يجب ان يحذو حذوه كل اولئك الذين يرتقون الى قمة السلطة)) على الرغم من الجرائم التي كان قد ارتكبها والاعمال البربرية التي مارسها.

ولكن ما هي الخصائص التي ينبغي ان يختص بها مثل هذا الرجل كيما يكون اهلا للأضطلاع بمثل هذا المشروع؟

ان الرجل الذي يضطلع بمثل هذا المشروع الخطير، مشروع اقامة دولة وضعية، لابد ان يكون انسانا غير عادي. مما يترتب عليه ان الخصائص التي يختص بها، وهو يضطلع بهذا المشروع، لابد ان تكون غير عادية. وبالتالي لايمكن الحكم عليها او تقييمها انطلاقا من الخصائص العادية التي ينبغي ان يتصف بها الانسان العادي.

وهكذا فأن الامير يجد نفسه ملزما على ان يكون بعيدا عن معايير الطيبة والخير ليجعل منها خصائص يتصف بها ((ولا ريب ان الانسان الذي يريد امتهان الطيبة والخير في كل شيء يصاب بالحزن والاسى، عندما يرى نفسه محاطا بهذا العدد الكبير من الناس الذين لاخير فيهم. ولذا فمن الضروري لكل امير يرغب في الحفاظ على نفسه ان يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير)).

والامير وهو يضطلع بمشروعه في اقامة الدولة الوضعية وربما الحفاظ عليها قد يؤتي بعض المثالب، وقد يشهر به بسبب ذلك خصوصا عندما تكون هذه المثالب ذات طبيعة اخلاقية، فيشهر به بأعتباره مثلا بعيدا عن الفضائل. ((ان التعمق في درس الامور يؤدي الى العثور على ان بعض الاشياء التي تبدو فضائل تؤدي،

اذا اتبعت الى دمار الانسان، بينما هنالك اشياء اخرى تبدو كرذائل ولكنها تؤدي الى زيادة ما يشعر به الانسان من طمأنينة وسعادة)) ويورد (مكيافيلي) مثلا يؤكد فيه ما يذهب اليه فيشير الى البخل كواحدة من هذه الرذائل فيقول : على الامير ((ان لايعترض، اذا كان حكيما عاقلا،على تسميته بالبخيل، وسيرى الناس مع مضى الزمن انه اكثر سخاءا مما كانوا يظنون، وذلك عندما يرون انه عن طريق تقتيره اصبح يكتفي بدخله ويؤمن وسائل الدفاع اللازمة ضد كل من يفكر بأشهار الحرب عليه، ويقوم بمشاريع كثيرة دون ان يرهق شعبه ويكون بذلك كريما حقا على جميع اولئك الذين لايأخذ منهم اموالهم، وهم كثر للغاية، وشحيحاً مع اولئك الذين لايهبهم المال وهم قلة ضئيلة)).

وعلى الامير ان لايسيء استعمال الرحمة وهو يضطلع بمثل هذا المشروع العظيم، مشروع اقامة الدولة الوضعية. ((وقد اعتبر (سيزار بورجيا) من القساة الغلاظ القلوب، ولكن قسوته جاءت بالنظام والوحدة الى (رومانا) وفرضت عليها الاستقرار والولاء... ولذا فعلى الامير ان لايكترث بوصمه بتهمة القسوة اذا كان في ذلك ما يؤدي الى وحدة رعاياه وولائهم... ويستحيل على الامير الجديد، من دون الامراء جميعا ان ينجو من سمعة القسوة والصرامة، وذلك لأن الدول الجديدة تتعرض دائما للأخطار الكثيرة...)) ولا شك ان ما يترتب على ممارسة الغلظة والقسوة هو ترك الناس في حالة من الخوف. و(مكيافيلي) يرى انه طالما

من العسير على الامير ان يجمع بين خوف الناس منه وحبهم له فأن عليه ان يفضل ان يكون موضع خوفهم ((فلا يتردد الناس في الاساءة الى ذلك الذي يجعل نفسه محبوبا، بقدر ترددهم في الاساءة الى من يخافونه)).

ولايجد الامير نفسه محتاجا الى الاكتراث بالعهود والوفاء بها. ((ان تجارب عصرنا اثبتت ان الامراء الذين قاموا بجلائل الامور لم يكونوا كثيري الاهتمام بعهودهم والوفاء بها، وتمكنوا بالمكر والدهاء من الضحك على عقول الناس وارباكها وتغلبوا اخيرا على اقرانهم الذين جعلوا الاخلاص والوفاء رائدهم)).

ومكيافيلي يصر على ضرورة اتسام الامير بخاصيه ((التكييف مع الظروف)) على حد تعبيره. وطبقا لهذه الخاصية على الامير ان يمتلك القدرة على التظاهر ((فمن الخير ان تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد والشعور الانساني النبيل والاخلاق والتدين، وان تكون فعلا متصفا بها. ولكن عليك ان تعد نفسك، عندما تقتضي الضرورة، لتكون متصفا بعكسها)).

ويخضع (مكيافيلي) كل الخصائص التي يتسم بها الامير كيما يكون مؤهلا للاضطلاع بمهمة اقامة دولة وضعية الى خاصية جوهرية هي قدرته على التمسك بشعار الغاية تبرر الوسيلة ((وفي اعمال جميع الناس ولاسيما الامراء، وهي حقيقة لا استثناء فيها، تبرر الغاية الوسيلة))

ثانيا ـ الجيش : واذا كان مشروع قيام الدولة الوضعية يقترن

تحققه بوجود امير يتصف بخصائص خاصة، فأن (مكيافيلي) يضيف بأن تحقق هذا المشروع يقتضي كذلك وجود جيش من نوع خاص. ويبدو ان التجربة العملية هي التي اوحت له بمثل هذه الخلاصة.

لقد شهد (مكيافيلي) الجيوش الفرنسية وهي تدخل (فلورنسا) برئاسة الملك شارل الثامن لتمد بنفوذها بعد ذلك الى كل المدن الايطالية، كما شهد الجيوش الاسبانية وهي تدخل لتفرض حكومة ترتضيها، كما شهد الجيوش السويسرية، والجيوش الالمانية وهي تدخل لتحقق اهدافا من نوع آخر. وامام دخول هذه الجيوش الغازية كان لابد من الدفاع ولكن (مكيافيلي) كان قد لاحظ في نفس الوقت ان المعرضين للحرب كانوا يخرجون منها سالمين، واقصى ما كان يحدث نتيجة لها هو دفع الجزية او فقد مدينة، وكان من السهل عليه ان يجد تفسيرا لذلك فقد ثبت لديه بأن الايطاليين كانوا يديرون بأنفسهم الامور السياسية، اما خوض عمار الحروب فكان يقوم به المرتزقة مقابل اموال تدفع لهم. غير ان هؤلاء المرتزقة لم يكن ليعوزهم الذكاء. فقد تعلموا ان الحرب يجب ان تكون طويلة كيما تدر عليهم ربحا كثيرا. كما تعلموا ان يحاربوا دون ان يجرح بعضهم البعض او يقتل بعضهم بعضا او يصيبه بأي ضرر. لقد كان يوم النصر اتعس يوم في حياة المرتزقة اذ معه ينتهي كل ربح وفائدة. لذا فأن النصر كان يقترن بأستباحة المرتزقة للمدن والقيام بأعمال السلب والنهب. لذا فأن الحروب

كانت مجرد كوميديا اثناء المعركة. وتراجيديا بعد النصر. ان (مكيافيلي) كان قد ادرك ذلك جيداً فتأكدت لديه ضرورة قيام جيش وطني. وسيتعايش مع هذه الحقيقة بشكل عيني بعد تسلمه لوظيفته من خلال حدثين مهمين: الاول محاولة استعادة الهيمنة على (بيزا) التي انفصلت عن (فلورنسا) والثاني محاولة الدفاع ضد الجيوش الاسبانية التي جاءت لتستبدل نظام الحكم القائم بنظام آخر.

ولابد من الاشارة الى ان (سودريني) الذي كان على رأس الحكومة في (فلورنسا) كان قد تجاوب مع (مكيافيلي) في محاولة اخراج فكرة ايجاد جيش وطني الى الوجود. ولا نريد ان نلحف في متابعة الاجراءات التفصيلية التي لجأ اليها (مكيافيلي) في تحقيق هذه الفكرة. ونكتفي بالاشارة الى ان (جوزيني بريتيز وليني) في كتابه الذي كرسه لحياة (مكيافيلي) كان قد اغنانا عن الاضطلاع بمثل هذه المهمة. انما الذي نود ان نشير اليه هو ان (مكيافيلي) كان قد وجد صعوبة في تحقيق هذه الفكرة. ومن اجل التغلب على هذه الصعوبة استصدر مرسومين بأنشاء المليشيا وجعل من نفسه مشرفا عليها، وراح يتنقل بين الاقاليم المختلفة التابعة لـ (فلورنسا) للحصول على المجندين ولكن كان يصطدم دائما بالمقاومة لاسيما من لدن الفلاحين الذين لم يتعودوا الطاعة. وربما يمكن القول بأن هذه المقاومة كانت لها اسبابها الكامنة في حقيقة الواقع الايطالي نفسه. فمن اجل الحصول على جنود ينبغي ان

تكون هنالك امة، اي ان يشعر الجندي بأنه مواطن له وطن. ولكن (فلورنسا) لم تكن وطنا الا للفلورنسيين وحدهم ولم تكن وطنا لأهالي (اريتي) او (بيزا) او (فولتيرا) الخ... كما لم تكن ايضا وطنا لجميع الفلورنسيين. فالذين لم يكن لهم حق المشاركة في الحياة العامة لم يكونوا مواطنين وهكذا فأن المليشيا كانت قد قامت على اساس من الاكراه. لذا فأنه مع دخول الجيوش الاسبانية الى فلورنسا، ستنهزم هذه المليشيا، اذ لاذ افرادها بالفرار امام هذه الجيوش.

غير ان ايمان (مكيافيلي) بضرورة قيام جيش وطني لم يتزعزع. واستمر يقول للأيطاليين ويؤكد لهم وينصح لهم بضرورة الغاء الجنود المرتزقة. وكتب في سبيل الدفاع عن المليشيا الوطنية كتابه الموسوم ((فن الحرب))

لقد كتب (مكيافيلي) في كتابه ((الامير)) قائلا: ((وأود ان اقول ان القوات المسلحة التي يعتمد عليها الامير في الدفاع عن ممتلكاته اما ان تكون خاصة به او مرتزقة او رديفا او مزيجا والمرتزقة والرديف قوات غير مجدية بل ينطوي وجودها على الخطورة. واذا اعتمد عليها احد الامراء في دعم دولته فلن يشعر قط بالاستقرار والطمأنينة، لأن هذه القوات كثيرا ما تكون مجزأة وطموحة لاتعرف النظام ولا تحفظ العهود والمواثيق)). ثم يضيف (مكيافيلي) مبينا ان الامير الذي يعتمد على المرتزقة سوف يتعرض للنهب من قبلهم ايام السلم، وفي ايام الحرب يتعرض للنهب من

قبل الاعداء. (ولعل العامل في ذلك هو افتقار المرتزقة الى الولاء او الى اي حافز آخر من الحب يحملهم على الصمود في ميدان القتال بأستثناء الراتب الطفيف الذي يتقاضونه، وهو اقل شأنا من ان يحملهم على التضحية بأرواحهم في سبيله)). ثم يؤكد (مكيافيلي) ان الدمار الذي لحق بأيطالية مرده الاعتماد على المرتزقة، ثم يتابع هذه الحقيقة عن كثب لينتهي الى تبيان العيوب التي تتسم بها هذه الجيوش وليخلص بالتالي الى القول: ((وأود ان اصل الى النتيجة وهي ان الامير الذي لايعتمد على قواته الخاصة لايشعر بالطمأنينة والسلامة فهو، على العكس يعتمد كليا على حسن الطالع، لأفتقاده الى الاساليب الصحيحة للدفاع في اوقات الازمات، وقد اقر الحكماء دائما ان ليس هناك اضعف من الانسان الذي يعتمد في قوته على قوة الآخرين، وقوات الامير الخاصة هي تلك المؤلفة من مواطنيه.))

والذي نخلص اليه هو ان (مكيافيلي)، وهو يتطلع الى اقامة الدولة الوضعية القوية، كان يرى بأن مثل هذا المشروع لايمكن ان يتحقق من الناحية الفعلية الا بتوفر امير يتميز بخصائص خاصة، وجيش وطني من نوع خاص.

ولكن لابد من ان نتذكر مرة اخرى ان مشروع الدولة الوضعية القوية لم يرتسم في ذهن (مكيافيلي) بمنأى عن واقع ايطالية. وربما يمكن القول بأن هذا الواقع هو الذي يحدد مضمون هذا المشروع وعليه فأن تحقق مشروع الدولة الوضعية القوية يرتبط

في ذهن (مكيافيلي) بوجود دولة ايطالية الموحدة كبديل لهذا الواقع على اعتبار ان وجود مثل هذه الدولة يمثل شرطا اساسيا للأزدهار بقدر ما ينتهي الى ((الغاء العقبات التي تعوق القدرات البرجوازية في التجارة والصناعة وحرية تحرك القوى الاقتصادية.)) كما يؤكد (ماكس هوركهايمر).فقد كان (مكيافيلي) يرى ان الدولة هي شرط التطور بالمعنى البرجوازي للفرد ولمجموع الشعب. ولم يستخلص هذه الخلاصة من عمله الدبلوماسي ومساهمته في حروب (فلورنسا) الداخلية فحسب، فقد كان يعتقد بوجود تأكيدات له في التاريخ بمجمله، وخصوصا في مرحلة الاوج التي بلغتها روما القديمة.

عندما استحضر (لودوفيكو) حاكم (ميلانو) الملك (شارل) الثامن للدفاع عنه ضد الاخطار القادمة من المدن الاخرى، حاول حكام هذه المدن ارسال الرسل اليه لكي تطلب بأسم ايطاليا كلها الامتناع عن القيام بهذا العمل، فكان ان اجابهم : وما عسى ان تكون ايطاليا هذه التي طالما تحدثوا لي عنها؟ انني لم ارها قط امامي. فأيطاليا ككيان متكامل لم يكن لها وجود، وانما كل الذي كان موجودا هو نثار من المدن المستقلة المتشاحنة المتصارعة. فقد كانت كل مدينة تهاجم الاخرى ويدافع عنها ثم تحتل وتسترد ثم تنتقل من يد الى اخرى وتشعر بالخوف من جيرانها القريبين والبعيدين ومن كل من يمر بها. وكانت كل مدينة منقسمة على نفسها في فرق واحزاب وجماعات وعوائل. وفي الحقيقة لم تكن

هنالك مدينة واحدة متحدة، ومما كان يزيد من حدة انقسام كل مدينة هو الصراع الذي كان يدور بين هذه الفرق والاحزاب والجماعات والاسر. انها لحالة ((من سيطرة البربرية التي تزكم رائحتها انف كل انسان)) على حد قول (مكيافيلي).ان (مكيافيلي) وهو يرصد واقع ايطاليا هذا كان قد استحضر في نفس الوقت البديل وهو قيام دولة ايطالية الموحدة، ليكون المضمون الحقيقي لمشروعه في قيام دولة وضعية قوية.

لقد كان هذا المضمون عزيزا على قلب (مكيافيلي) الى درجة يبيح فيها التضحية بالكثير من اجل تحقيقه. فقد كان يؤمن بأنه ليس من المستطاع تحقيق قيام دولة ايطالية الموحدة بلا ثمن. وكان يرى جيدا ان وجود هذا العدد الكبير من المدن، وهذه الانقسامات داخل كل مدينة، هي ثمرة من ثمرات تعلق الايطاليين البالغ بالحرية. ولكن (مكيافيلي) كان يتساءل: واين هي الحرية مع غياب دولة ايطالية الموحدة؟ وماذا تكون قيمة الحرية اذا كانت تجر وراءها العبودية مع وجود هذا النثار من المدن الضعيفة المعرضة بسبب ضعفها للغزو من قبل الآخرين؟. ان توحيد ايطاليا ومحو الشيع والجماعات وتخليصها من المطامع لن يكون معناه انتزاع الحرية منها، بل منحها لها. وكان يقول: ((ان الايطاليين مجانين ويجب استعمال العصا والجلد مع المجانين؟ ويجب تكبيلهم وضربهم بالعصا..)) اذا كان ذلك من شأنه ان يقود بهم الى تحقيق دولة ايطالية الموحدة.

وانطلاقا من هذا الاعتقاد كان قد حدد موقفه تجاه بعض الحكام. وهكذا نراه يكيل المديح الى (سيزار يورجيا) حاكم (رومانا). فقد كتب (مكيافيلي) الى (فلورنسا) اثر زيارة رسمية قام بها الى (رومانا) قائلا: ((انه (سيزار يورجيا) سيد عظيم جليل القدر...)). و(سيزار يورجيا) كان في حقيقة الامر حاكما فضاً، طاغياً، دموياً متهتكاً الخ... وكان (مكيافيلي) يعرف ذلك جيدا، وكان يمتعض من هذه الخصائص التي يتسم بها هذا الحاكم. مع ذلك فأنه كان قد اكال له المديح لسبب رئيسي. فقد وجد فيه الحاكم الذي يملك امكانية تحقيق قيام دولة ايطالية الموحدة، فقد استطاع ان يسيطر على العديد من المدن ويضمها تحت لوائه ويقيم فيها ما يشبه دولة ايطالية الوسطى التي يمكن ان تصير في يوم من الايام نواة تجمع حولها بقية اجزاء ايطالية خصوصا وانه بدأ يجند رجالا من كل المدن التي فتحها ويتخذ منهم جيشا وطنيا. وربما لم يكن (مكيافيلي) مسهبا في خياله، اذ ان فكرة تأسيس دولة ايطالية الموحدة كانت تراود فعلا مخيلة (سبزار يورجيا) وكان يملك القدرة على ذلك بالنظر للأنجازات التي توصل اليها لحد الآن في هذا السبيل، بالاضافة الى كونه ابن البابا (الاكسندر) السادس.

وسيحدد (مكيافيلي) موقفه من (آل مديشي) بعد عودتهم مرة اخرى الى الحكم، في ضوء هذا الايمان المطلق بقيام دولة ايطالية الموحدة. لقد تودد اليهم، على الرغم من انهم هم الذين كانوا قد

طردوه من وظيفته، و راح يمتدحهم ويطريهم بشكل بالغ. لاشك انه كان يفعل ذلك من اجل اقناعهم بولائه ليمنوا عليه بأعادته الى وظيفته. و(مكيافيلي) كان مقتنعا بهذا السلوك لسبب، من جملة اسباب، يتلخص بأقتناعه بأن عودته الى الوظيفة ستسهل امكانية السير في تحقيق قيام دولة ايطالية الموحدة. اذ ان ايطالية كان مؤهلة، حسب اعتقاده لذلك. كان يكفي ان يظهر الرجل الذي يقوم بهذه المهمة. فلماذا لايكون هذا احد حكام (آل مديشي)؟ وهكذا يتقدم (مكيافيلي) في ختام كتابه ((الامير)) بالرجاء الى (لورنزو دي مديشي) نجل (بيرو دي مديشي) ان يقوم بالمهمة ((فهل يتاح لبيتك العظيم ان يتولى هذه المهمة...حتى يتاح لنا تحت رايتكم الخفاقة ان نرتفع بوطننا...))

المبحث الثالث : معوقات الدولة الوضعية القوية

ان حماس (مكيافيلي) لقيام الدولة الوضيعة القوية، او بالاحرى قيام دولة ايطالية الموحدة لم يحجب عنه رؤية المعوقات التي تقف بوجه تحقيق هذا المشروع. وقد استطاع ان يشخص هذه المعوقات في ضوء الواقع الفعلي لأيطالية، ليلخصها بالكنيسة والطبقة الاقطاعية.

اولا: الكنيسة : لم يخلط (مكيافيلي) بين موقفه من الدين وموقفه من الكنيسة. فعلى الرغم من علمانيته فأنه كان يرى بأن للدين مكانا بارزا بالنسبة للدولة،قائما لا على اساس من صحته، بل

من حيث كونه دعامة اجتماعية. فقد كتب قائلا: ((على كل من يرغب من الامراء والجمهوريات في البقاء في نجوة من الاحتلال، ان يحتفظ بنقاء طقوس الديانة التي يؤمن الامير او الجمهورية بها، وان يحلها محل الاجلال دائما، اذ لا دليل اصدق على انحطاط اي بلد من البلدان من رؤية العبادة السماوية فيها موضع الاهمال وعدم الاكتراث)) ثم اضاف قائلا: ((ولهذا يتوجب على حكام اية جمهورية أو مملكة ان يحافظوا على المباديء الاساسية للديانة التي تصون لهم وجودهم، واذا ما عملوا هذا، سيسهل عليهم ان يصونوا تدين دولتهم، مما يؤدي الى الحفاظ عليها متحدة طيبة. وعليهم ايضا ان يسندوا وان يشجعوا كلما يمكن له ان يساعدهم على تحقيق هذه الغاية، حتى ولو كانوا غير مقتنعين بصحة غايتهم هذه. وكلما اكثروا من عملهم هذا كلما زاد تعقلهم، وزادت معرفتهم بقوانين الطبيعة.)) ثم يقول: ((لو احتفظ حكام الدول المسيحية بالروح الدينية التي رسمها لنا مؤسس المسيحية لكانت هذه الدول وجمهورياتها في وضع اكثر اتحادا او اكثر سعادة مما هي عليه الآن.)) و(مكيافيلي) لا يخفى اسفه لتدهور هذه الروح الدينية.

ومن هذا المنطلق يحاول ان يحدد موقفه من الكنيسة اذ يرى فيها السبب الرئيسي في تدهور هذه الروح الدينية.

والكنيسة تبدو هكذا بسبب واقعها الفعلي من جهة وبسبب تأثيرها السلبي على الدين من جهة اخرى. لقد وصف (جوزيبي

بريتيزولينئ) روما البابوية في عهد (مكيافيلي) فقال: ((كان للبابا ولدان وخليلات، واعتاد ان يغدق على الكرادلة حتى يقيموا المأدب والحفلات، عندما تنتفخ جيوبهم بالاموال. وكان هنالك سعر لكل شيء. فرجال الدين والبابوات يباعون ويشترون ويوهبون مقابل مناصب سياسية او في سبيل مرضاة السيدات او في سبيل الحصول على بعض الاموال. وبعض البابوات يحبون المائدة اكثر من السيف، وهناك بابوات آخرون لايحبون السيف بقدر حبهم للنساء، وآخرون يحبون الذهب اكثر من الفنون. على انه لم يكن واحد منهم يحب المسيح او يذكره)) ان الكنيسة بواقعها الفعلي هذا لم تكن تصلح، بلا ادنى شك، لأن تكون اداة جيدة في ضمان حصانة الروح الدينية من التدهور.

ولكن يبدو ان الكنيسة كانت قد عملت بشكل آخر على تدهور هذه الروح الدينية، اذ انها كانت قد افسدت الديانة المسيحية وجعلت كل انسان لايؤمن بها ولاثقة له فيها. وكتب (مكيافيلي) بهذا الخصوص قائلاً: ((ولو اراد احد ان يخمن الاسباب التي ادت الى تدهور هذه الروح الدينية، لما وجد خيرا من التطلع الى تلك الشعوب التي تعيش على مقربة من كنيسة روما، وهي رأس ديانتنا، اذ يرى ان الدين اضعف لديها منه عند غيرها من الشعوب البعيدة...)) ثم يضيف قائلا: ((ان ايطاليا قد خسرت بتأثير المثل السيء الذي يقدمه بلاط روما كل اجلال للدين وقد نجم عن هذا الواقع عدد لايحصى من المتاعب والفتن اذ حيثما يسود

الدين يمكن الافتراض كشيء مسلم به، ان الامور تسير على ما يرام، وحيثما يوجد الأفتقار للدين، يستطيع المرء افتراض العكس. وهكذا فأن اول ما ندين به، نحن الايطاليين، للكنيسة ورجالها، هو اننا صرنا ملحدين ومعوجين.)) وهذا من شأنه ان يتنافى مع وجود الدولة الوضعية القوية بصورة عامة، ودولة ايطالية الموحدة، بصورة خاصة. اذ لم تكن هنالك دولة تستطيع ان تقف على قدميها ويصلح امرها دون ايمان.

و(مكيافيلي) يرى ان الكنيسة لعبت دورا سلبيا مباشرا في وجود دولة ايطالية الموحدة. فقد قال: ((فالكنيسة هي التي جزأت ايطالية وما زالت تحافظ على تجزئتها. ومن الحق ان يقال، ان اية بلاد لاتشعر بنعمة الوحدة وبالسعادة الا اذا كانت كلها تحت سيطرة حكم جمهوري واحد او امير واحد، كما هي الحالة في فرنسا واسبانيا، ولا ريب في ان السبب في عدم وجود مثل هذا الوضع، اي الجمهورية الواحدة او الامارة الواحدة في ايطالية كلها، يعود حتما واطلاقاً للكنيسة. اذ على الرغم من وجود مقر الكنيسة في ايطالية، ومن وجود سلطانها الدنيوي فيها، فأن سلطانها هذا وفضيلتها لم يكونا في يوم من القوةبحيث يمكنانها من اخضاع الطغاة الايطاليين لحكمها، ومن اعلان نفسها اميرة عليهم جميعاً، كما انها لم تكن من الناحية الاخرى في يوم من الايام على هذا النحو من الضعف الذي لايمكنها، عندما تخشى ضياع سيطرتها على الامور الدنيوية من دعوة احدى الدول الاجنبية للدفاع عنها

ضد تلك الدولة الايطالية التي غدت قوية اكثر مما تريد هي لها. وهناك امثلة وافرة على هذه الحقيقة في الايام التي خلت. فقد تمكنت الكنيسة مثلا بمساعدة شارل الاكبر من طرد اللومبارديين الذين كانوا قد اقاموا طرازا من الملكية في جميع ربوع ايطالية. وقد انتزعت في ايامنا هذه من البندقية سلطانها بمساعدة الفرنسيين، ثم استعانت بالسويسريين فيما بعد على اخراج الفرنسيين.)) ثم ينتهي (مكيافيلي) الى القول: ((وهكذا فأن الكنيسة لم تكن في يوم من الايام قادرة على الهيمنة على ايطالية بأسرها، كما لم تسمح لغيرها (من الايطاليين) بمثل هذه الهيمنة. وعلى هذا فقد كانت السبب في الحيلولة دون وجود ايطالية تحت حكم رأس واحد، وجعلها موزعة بين عدد من الامراء والسادة الذين جاءوا لها بالفرقة والضعف حتى غدت فريسة لا للأقوياء من البرابرة فحسب بل لكل من يهاجمها.)) بهذا الشكل تكون الكنيسة قد شكلت، حسب اعتقاد (مكيافيلي) عائقا امام قيام دولة ايطالية الموحدة.

ثانيا ـ الطبقة الاقطاعية : كذلك الحال بالنسبة للطبقة الاقطاعية. فقد ذهب (مكيافيلي) الى الاعتقاد بأن سلطة النبلاء الاقطاعيين يجب ان تصفى كشرط ضروري لقيام الدولة الوضعية القوية. فطالما كان هؤلاء يملكون قلاعاً واتباعاً فأنهم يشكلون عائقاً جسيماً يحول دون وجود مثل هذه الدولة. هذا من جهة، ومن جهة اخرى فأن النبلاء الاقطاعيين يشكلون خطرا على الامير نفسه خصوصا اذا ما تولى الحكم عن طريقهم، او على الاقل بمساعدتهم اذ ((يلقى

الامير الذي يصل الى منصبه بمساعدة النبلاء مصاعب اكثر في الحفاظ على سلطته من ذلك الذي يرفعه الشعب اليه. اذ ان الاول يحاط بزمرة من النبلاء يعتبرون انفسهم انداداً له فيعجز بذلك عن تسيير دفة الامة والحكم وفقا لما يشتهي ويهوى.)). يضاف الى هذا ((انه ليس بالامكان ارضاء النبلاء بأتباع العدالة وعدم ايقاع الاذى بالآخرين... فهؤلاء يريدون ان يظلموا...)) يضاف الى ما تقدم ((ان اسوأ ما ينتظره الامير من شعب ساخط عليه، ان يتخلى الشعب عنه. اما ما يخشاه من النبلاء الساخطين فليس مجرد التخلي، وانما المعارضة الجدية الفعالة...)). و(مكيافيلي)، وهو يتلمس خطر هذه الطبقة، ينصح الامير من اجل تجنب خطرهم بمعاملتهم بطريقة متميزة من شأنها ان تحد من سطوتهم. ويقترح (مكيافيلي) ((على الامير معاملة النبلاء بأحدى طريقتين : اولاهما: ان يحكموا بشكل يضمن اعتمادهم الكلي على عطف الامير، وثانيهما ان لا يحكموا بهذه الطريقة...)) وانما يحكموا بطريقة اخرى يتم بموجبها التمييز ما بين ((هؤلاء الذين يرتبطون بك دون ان تكون لهم مصالح.)) مثل هؤلاء النبلاء على الامير ان يحبهم ويكرمهم. ولكن هنالك النبلاء الذين ((يبقون بمنأى عنك بدافع اغراضهم الخاصة ومطامحهم))، مثل هؤلاء النبلاء على الامير ((ان ينظر اليهم كأعداء حقيقيين)).

وبالاضافة الى ما تقدم، نلاحظ ان (مكيافيلي) يعبر عن امتعاضه من النبلاء لسبب يكاد ان يكون اكثر عمومية من الاسباب السالفة

الذكر، وهذا السبب يرتبط بالفلسفة العامة التي يتبناها (مكيافيلي) تجاه المجتمع انا بلا شك، سنعود الى متابعة هذه الفلسفة، ولكننا نكتفي هنا بالقول بأنه كان ينظر الى الانسان وفقا لما يقدم من خدمات للمجتمع. فالامير يرفض في دولته الوضعية كل عاطل عن العمل، في حين يشجع العمال والحرفيين. والنبلاء، بالاضافة الى رجال الكنيسة،هم عاطلون كسالى. لقد كتب قائلا: ((اني اسمى نبيلا كل الذين يعيشون في البطالة ومما تعطيهم ارضهم، والذين لايتعاطون الزراعة ولا اية مهنة اخرى.)). ان النبلاء، بصفتهم عاطلين كسالى، سوف لن يكونوا مجدين بالنسبة للدولة الوضعية، ولايسهمون في تقدمها، وانما على العكس من ذلك سوف يعيشون بأعتبارهم طفيليين. يقول (ماكس هوركهايمر) بهذا الخصوص: ((يحتقر مكيافيلي النبلاء ليس لأنهم يعارضون الاصلاحات ويعيقون تكوين سلطات مركرية ودول كبيرة، فيقفون بذلك عائقا امام تقدم البرجوازية عامة، فحسب بل لأنهم لايقومون بأي عمل بالمعنى البرجوازي للكلمة)). ان هؤلاء يبدون في نظر (مكيافيلي) خطرين في كل الجمهوريات، ((ومن يرغب في اقامة جمهورية لايمكنه ان يتوصل الى ذلك الا اذا عمد منذ البداية الى ازالة النبلاء)) على حد تعبيره.

بهذا الشكل يحدد (مكيافيلي) المعوقات التي من شأنها ان تعيق تكون الدولة الوضعية.،ولكن ما هي طبيعة الحياة السياسية في الدولة ا،وضعية اذا ما تهيأت لها امكانية الوجود النعلي؟ ان

هذا ما سنحاول ان نتبينه بنوع من التفصيل.

المبحث الرابع : الحياة السياسية في الدولة الوضعية

هنالك مفاتيح معينة تحكم في نظر مكيافيلي الحياة السياسية

اولا - تعاقب انظمة الحكم : ان السياسة في جوهرها هذا لا توجد بعيدة عن منتظم يحكمها في ممارساتها الفعلية من خلال انظمة الحكم المختلفة. انها تخضع بالاخرى لمنتظم الدورات التاريخية، التي بموجبها يفترض وجود نوع من الحتمية القاضية بالعودة الدورية للأنحطاط والنجاح، للخير والشر.

ان هذه الفكرة بلا شك لم تكن جديدة. فقد قال بها من قبل (ارسطو) ولكن يبدو ان (ميكافيلي) لم يأخذ هذه الفكرة عن (ارسطو) لأنه، كما اكد في احد رسائله لم يقرأ هذا الفيلسوف قراءة متكاملة تسمح له بالالمام الواسع بمجمل افكاره ولكن الاكيد هو انه كان قد قرأ (بوليبيوس) ولدى هذا المؤرخ الاغريقي الذي انهى ايامه الاخيرة في روما، يجد مكيافيلي تأكيداً للوضعية السياسية التي يتمكسك بها. ومن هذا المؤرخ الذي كان قد خضع لتأثير (افلاطون) يستمد فلسفته الخاصة بالتاريخ. ان فلسفة ((افلاطون)) الخاصة بالتاريخ تعتمد نظرية الدورات. ((فالثورات تتأتى عن انه لايوجد هنالك على الارض ما يمكن إن يكون خالدا)) وقد وضع (بوليبيوس) هذه الدورات في صياغات خاصة بموجبها تولد المملكة بشكل عفوي لتكون السلطة فيها لشخص

واحد، ولتكون قائمة على اساس من القوة ان هذا النوع من الحكم يميل نحو الملكية وفيها تترك القوة محلها لصالح الهيبة والتجربة وفضيلة الرئيس. وبعدها تتحول الملكية الى طغيان، وهذا الطغيان يدفع الى المؤامرات التي تنتهي الى ميلاد حكم ارستقراطي اساسه العوائل الخاصة بأفضل المواطنين التي تم الكشف عنها من خلال الصراع ضد الطاغية. وعندما تنحط هذه العوائل يتحول الحكم الارستقراطي الى حكم اوليغارشي. ومثل هذا النوع من الحكم لابد ان يستثير الشعب ليقوم بالتمرد الذي يتمخض عنه نوع جديد من الحكم هو الحكم الديمقراطي. ولكن الحكم الديمقراطي سرعان ما يتحول الى نوع من الديماكوكية، ويستمر الحال كذلك الى ان يظهر رئيس ليستفيد من حالة الفوضى ويقيم عن طريق القوة، مملكة، وهكذا تتوالى الدورات من جديد. ويقول (بوليبيوس): ((تلك هي ثورة انظمة الحكم، وذلك هو النظام الذي تغير بموجبه الطبيعة شكل الدولة)).

ان (مكيافيلي) سيجد في هذه الدورات الاساس الذي تقوم عليه فلسفته الخاصة بالتاريخ. فكل نموذج من الحكم ينحط بالضرورة ليترك محله لنموذج آخر ((فعندما بدأ الناس يقتربون من بعضهم البعض حرصا منهم على تحسين وسائل الدفاع عن انفسهم شرعوا يتطلعون الى رجل منهم يكون اكثر قوة واكثر شجاعة من غيره فينصبونه رئيسا عليهم، ويدينون له بالطاعة)). وهكذا بدأ الناس يتعلمون التمييز بين النبيل والطيب من ناحية

وبين المنحط والشرير من الناحية الاخرى. واخذوا ((يشرعون القوانين ويفرضون العقوبات على كل من يخالفها وظهرت فكرة العدالة الى حيز الوجود.)). وحدث على هذا النحو ان الناس عندما اخذوا يبحثون عن امير لأختياره شرعوا لايختارون اشجعهم، كما كان الوضع في السابق بل اكثرهم حكمة وعدالة.

وعندما بدأوا في قبول الامراء بالوراثة بدلا من انتخابهم، وذلك في المرحلة التي تلت، اخذ هؤلاء الورثاء بالتدهور بالقياس الى اسلافهم وشرعوا يهجرون اعمال الفضيلة. وهذا ادى الى تركيز الكراهية على الامراء. مما ادى بهم بدوره الى اعمال العنف التي تنتج حكم الطغيان.

ويكون حكم الطغيان في وقت قصير مصدراً لسقوط الامراء. اذ انه يولد المؤامرات والدسائس ضد اشخاصهم، وتحمل الجماهير السلاح بتحريض من القادة الاقوياء، عندما تنتهي من تصفية امرهم، تخضع لسلطان اولئك الذين تنظر اليهم على انهم محرورها. ويستهل هؤلاء عهدهم بالحكم طبقا للقوانين التي يشرعونها، ويخضعون مصالحهم للخير العام ويحكمون ويحافظون على النظام في الشؤون الخاصة والعامة على حد سواء، بمنتهى الدقة والضبط.

ولكن عندما كانت ادارة الحكم تنتقل الى افراد ذرية هؤلاء فأنها، بسبب من عدم خبرتهم وميلهم الى الطمع والطموح واغتصاب الناس، تتحول الى ادارة القلة والحكم يصبح حكم

اوليغارشي تهمل فيه الحقوق المدنية تمام الاهمال. فيقع لهم ما وقع للطاغية من قبل، لأن الجماهير تمل حكمهم وتضحى على استعداد لعون كل من يضع خطة لمهاجمتهم، وسرعان ما يبرز انسان يستطيع بمساعدة الجماهير ومساندتها القضاء عليهم وتصفية امرهم.

ولما كانت ذكريات الامير ما تزال ماثلة في عقول هذه الجماهير وعيوبه شاخصة، ولما كانوا قد تخلصوا من حكم القلة، فأنهم يظهرون ميلا واضحا الى عدم العودة الى حكم الامراء، فيتجهون الى نظام حكم الشعب (الديمقراطي) وينظمونه بشكل يضمن عدم تركز السلطة لا في قلة من الرجال الاقوياء ولا في امير من الامراء.

يحافظ النظام الديمقراطي على نفسه امداً ما ولكن ليس بالأمد الطويل، وسرعان ما تسود الفوضى ولا يظل احترام لا للفرد ولا للموظف الرسمي، فترتكب الشرور والمخالفات وتحل النتيجة المحتومة، فتعود الامارة الى الحكم، اما تلبية لنصيحة انسان طيب عاقل، او رغبة في الخلاص من هذه الفوضى. وتعود الدورة من جديد، مرحلة مرحلة.

و(مكيافيلي) يدرك الثورة ضمن اطار الدورة هذه بأعتبارها واحدة من الادوات التي تحركها، فيقول: ((ان اكبر تأثير مألوف للثورات التي تعصف بالامبراطوريات هو ذاك الذي يجعلها تمر من النظام الى الفوضى، ليعود اليها فيما بعد النظام. ولم يكتب ابداً

لما هو بشري ان يتوقف في نقطة ثابتة عندما يبلغ اقصى الكمال، وعندما يعجز عن الارتقاء اكثر، فأنه يسقط. ولنفس السبب فهو عندما يسقط في منتهى الفوضى ولا يتأنى له السقوط اكثر من ذلك، فأنه يرتقي، وهكذا فأن كل ما هو بشري ينتقل بالتعاقب من الخير الى الشر ومن الشر الى الخير. والفضيلة تولد الراحة، والراحة تولد الفراغ والعطالة والعطالة تولد الفوضى، والفوضى تؤدي الى خراب الدول، ثم بعد قليل يولد من رحم خرابها النظام من جديد والنظام يولد الفضيلة، ومن الفضيلة يولد المجد والرخاء.))

ويخلص (مكيافيلي) مما تقدم الى القول: ((هذه هي الدورة التي تمر بها جميع الحكومات... ولكن يندر ان تعود نفس الحكومة الى نفس الشكل من الحكم مرة اخرى، وذلك بسبب واحد هو ندرة تمتع الحكومات بتلك الحيوية التي تضمن بها الصمود امام جميع هذه التقلبات، والبقاء بعدها في حيز الوجود.)). بكلمة اوضح ان (مكيافيلي) اذا كان يأخذ بنظريه الدورة، فأن هذه الدورة لاتتخذ شكل التطور الدائري، الذي بموجبه تتم العودة الى ذات الشكل من الحكم. فذلك يبدو في نظرة مستبعداً كما اوضح ذلك، وانما يمكن القول بأنها تتخذ بالاحرى شكل التطور اللولبي الذي بموجبه تتم العودة الى شكل آخر لابد ان يكون اكثر تقدما.

ثانيا - نظام الحكم الملكي ونظام الحكم الجمهوري. ميز

(مكيافيلي) بين النظام الملكي والنظام الجمهوري. والمعيار الذي اعتمده في هذا التمييز هو عدد الماسكين بالسلطة. فأذا كانت السلطة في يد شخص واحد كان النظام السياسي ملكيا او اماريا كما يطيب لـ (مكيافيلي) تسميته في بعض الاحيان. اما النظام السياسي الجمهوري فتكون فيه السلطة في ايدي ممثلي الشعب المنتخبين الذين يحتلون مراكزهم مدة معينة من الزمن بأستثناء الرئيس الذي قد ينتخب مدى الحياة.

ويعارض (مكيافيلي) في وجود النظام الملكي. فقد كتب قائلا: ((وعندما بدأوا (الناس) في قبول الامراء بالوراثة بدلا من انتخابهم، وذلك في المرحلة التي تلت، اخذ هؤلاء الورثاء في التدهور بالنسبة لأسلافهم، وشرعوا يهجرون اعمال الفضيلة ويعتبرون ان على الامراء ان لايعملوا شيئا سوى التفوق على الآخرين في الانفاق والاقبال على الشهوات والمباذل على اختلاف انواعها، وهذا ادى الى تركيز الكراهية على الامراء الذين يلجأون الى الخوف متى احسوا بكراهية الناس لهم مما يؤدي بهم الى اعمال العنف)) وفوق هذا فأن الملكية تميل الى اضطهاد الطبقات التي تعمل على كسب رزقها بعمل يدها.

وبالمقابل فأن (مكيافيلي) يفضل النظام الجمهوري. وهو يرى ضرورة ان يقترن هذا النظام بوجود مجلسين احدهما للشيوخ والآخر للشعب، وان يعهد الى هذين المجلسين بجميع الاعمال التشريعية اللازمة. ولكن (مكيافيلي) لايستبعد ابدا قيام الصراع ما

بين هذين المجلسين، وذلك بسبب تنازع الاختصاصات. ان النظام الجمهوري في مثل هذه الحالة سيكون معرضا لأزمة حادة. ومن اجل تجاوز هذه الأزمة قد يكون من الضروري التشبه بالنظام الملكي واستعارة اسلحته ليتم اعلان الدكتاتورية كوسيلة في تجاوز هذه الأزمة. ولكن (مكيافيلي) يبدو حذرا كل الحذر من ان تنتهي هذه الدكتاتوريةالى تصفية النظام الجمهوري ليقوم محلها الطغيان. لذا فأنه كان قد اشترط اخضاع للجوء الى الدكتاتورية لمدة محددة اقصاها خمس سنوات، كما اشترط كذلك اقران اللجوء اليها بهدف معين بالذات. بمعنى آخر يرى (مكيافيلي) انة من الضروري تحديد الهدف الذي اقيمت من اجله الدكتاتورية، كيما يتم تعيين القيود التي تكون مقترنة بها، وبالتالي عدم مصادرة الاختصاصات والصلاحيات الدستورية التي يملكها الموظفون الآخرون.

ثالثا ـ نظام الحكم الشعبي : يقول (مكيافيلي) في كتابه ((المطارحات)) : ((سعيدة تلك الحكومة الشعبية)) اننا هنا نتلمس، بلاشك، نوعا من التأكيد على الشعب في اطار علاقته بالحكم. بكلمة اوضح يمكن القول مع (مارسيل برلو) : ((ان الشعب كان يمثل، قبل (مكيافيلي)، كماً مهملا بالنسبة لأغلب المفكرين السابقين عليه. ولكن مع (مكايفيلي)سيمثل قوة ذات بال. فهو لم يتردد عن القول بأن (هدف الشعب انبل من اهداف النبلاء)). وينصح الامير الذي يصل الى منصبه بأختيار الشعب

(ان يحافظ على صداقته معه وهي في متناول يديه، اذ ان ما يطلبه الشعب لايعدو الخلاص من الطغيان.)) ((والامير الذي يصل الى منصبه عن طريق النبلاء ورغم ارادة الشعب لابد ان يحاول كسب عطف الشعب)) اذا ما شاء الاستمرار في منصبه، هذا بالاضافة الى ان ((محبة الشعب هي الضمانة الاكيدة ضد كل مهاجمة توجه اليه)). ((ولعل خير علاج واف من المؤامرات هو ان لايكون الامير مكروها من جماهير شعبه)) و (مكيافيلي) يناقش آراء المؤرخين القدامى محاولاً اعادة الاعتبار للشعب والتدليل على ان لا سياسة سليمة بدون مشاركة الشعب الفعالة. ويعارض (مكيافيلي) مقولة (تيت ليف) القائلة : ((ليس هنالك اكثر طيشا من الجمهور)) ثم يتابع مفسرا : ((ان الشعب الذي تسيّرة القوانين)) لايمكن الخلط بينه وبين الرعاع. ان الشعب المضبوط بالقوانين شعب حذر، واثق ومعترف بالجميل كالأمراء المقدرين لحكمتهم ان لم يكن اكثر.)) و ((الشعب يتعرض للخطأ اقل من الامير.)) وهو يحكم على الامور ببعد نظر ارحب. ((عندما يسمع الشعب خطيبين يملكان نفس البلاغة يقترحان عليه حلولا مغايرة، فأنه نادراً ما يخطيء في اختيار احد الحلين ومن ثم في تبنيه)). ويبلغ حماس (مكيافيلي، تجاه الشعب، درجته القصوى عندما يصرخ قائلا : ((نادرا ما تكون ثورات الشعب الحر مسيئة لحريته))، ولذا من الحري بالامير الارتكاز اليه في حكمه.

ولكن على الرغم من اهتمام (مكيافيلي) بالشعب كركيزة للحكم، فأنه لم يكن، في اطار تعيينه للنظام المناسب للدولة الوضعية القوية يميل الى حكم الشعب. فهو بعد استعراضه لدورة الانظمة السياسية عبر التاريخ، ينتهي الى القول: ((وعلى ضوء ما ذكرت ارى ان جميع اشكال الحكم التي شرحتها ليست من النوع المرضي ابدا... وهذا هو السبب الذي يحمل المشرعين العاقلين الذين يعرفون معانيها على الامتناع عن تبني اي من اشكال الحكم هذه (بما فيها الحكم الديمقراطي كنموذج للحكم الذي يقبض فيه الشعب على زمام الامور) واختيار بديل عنها يتمثل بشكل من اشكال الحكم المختلط الذي يشترك فيه الجميع، ذلك لأنهم يرون ان هذا الشكل اكثر قوة وثباتا. اذ لو وجد حكم الامراء والنبلاء والشعب في دولة واحدة، لأحتفظ كل من هذه الفئات لنفسه بحق مراقبة الفئتين الأخريتين. ويمتدح مكيافيلي (ليكرجوس) على اقامته حكومة من هذا الطراز ((فلقد عهد في الدستور الذي سنه لمدينة اسبرطه الى كل من الملوك والنبلاء وجمهرة الشعب بمهام خاصة بها. وهكذا ادخل شكلاً من اشكال الحكم قدر له البقاء اكثر من ثمانمائة عام مما حقق له الثناء ولمدينته الهدوء والاستقرار.))
اما الحكم الشعبي الحقيقي، اي الحكم الديمقراطي، فيرى مكيافيلي انه لايملك القدرة على الاستمرار، فهو عاجز عن ذلك بطبيعته ويستشهد بهذا الخصوص بحالة (صولون) الذي وضع لأثينا شرائعها واقام فيها شكلا من اشكال الحكم الديمقراطي، اذ لم

يستطع ان يوفر لهذا الشكل من الحكم الثبات، بدليل اختفائه على يد احد الطغاة. وربما يمكن القول مع (هلين فندين) ان (مكيافيلي) ناصر الحكم الجمهوري، ولكنه لم يناصر الحكم الشعبي اذ انه لم يطالب الا بنظام متوازن يسمح دستوره المعتدل للفقراء والاغنياء بمراقبة بعضهم بعضا مع بقائهم في الحكم كل في مكانه، وهكذا نراه يمتدح (روما) لبلوغها في تطورها السياسي الى نظام تمتزج فيها العناصر الثلاثة. (ولقد ادى امتزاج العناصر الثلاثة الى قيام دولة مثالية كاملة.))

اذن ما هو الموقف الحقيقي لـ (مكيافيلي) من الشعب؟ ربما يمكن القول بأن الغائب الاكبر عن اهتمام (مكيافيلي) وهو يعالج موضوع الحكم هو الشعب. ففي كتابه ((الامير)) يسهب في الكلام عن الاميروكان لا علاقة للشعب بالاهداف والوسائل التي يلجأ اليها هذا الامير، و كان عليه ان يبقى بعيداً عن التخطيط لهذه الاهداف ولهذه الوسائل. وقد يبدو الامر اهون في كتابه ((المطارحات)) اذ لم يتردد عن الاشارة في مناسبات عديدة الى الشعب. ولكنه يشير اليه على وجه عام، ولايعتبره عنصرا فاعلا في الحركة التاريخية، ولا في الحياة السياسية.

ولعل ذلك يرجع الى انه لم يكن ينظر اليه بعين الثقة. وهذا بدوره يرجع الى ان (مكيافيلي) كان قليل الثقة بالانسان. فالناس في نظر (مكيافيلي) مجبولين على اتيان الاذى، وربما يمكن القول بأنهم ناكرون للمعروف يتلونون بسرعة. شرهون، بخلاء، معادون

الخ . . . فطالما انت تحسن لهم فهم معك، ويمنحونك خيراتهم ودمائهم واولادهم ويكرسون انفسهم لخدمتك، طالما انهم ليسوا بحاجة لها، ولكن عندما تضغط الامور فأنهم يتمردون. ويستخلص (مكيافيلي) من هذا انه ((لايوجد في العالم الا المبتذل)) ان المبتذل هو جمهور الناس. بهذا الشكل يعبر (مكيافيلي) عن احتقاره لهم. واذا كان (مكيافيلي) قد مجد في كتابه ((المطارحات)) الشعب بالمقابلة مع الطغاة، فأنه مع ذلك كان قد رسم فيه معالم نظرية خاصة بعدم كفاءة الطبقات الشعبية بسبب من رعونيتها ونكرانها للمعروف وتلونها وسلبيتها. ان كل مكيافيلية (مكيافيلي) تكمن في هذه الخلاصة: ((العدد الصغير (المؤهلون) لايستطيع ان يحتل مكانه. الااذا عرف كيف يمنح العدد الكبير (المبتذلون) الفرصة ليسنده)) والمبتذل صنع من اجل ان يحكم من قبل المؤهل.

ولاشك ان مثل هذا المفهوم المتعلق بطبيعة الانسان يبدو عاجزاً عن ان يدرك فحوى نشاط الناس لاسيما عندما يبدون في جماهير واسعة. انه ليس بمقدوره الاالكشف عن سلوك الافراد وهم في حالة عزلة متعسفة عن المحيط. ولكنه بكل الاحوال يتجاهل دور الجماهير في التاريخ او يحاول الهبوط به الى مستوى الحدث الطارىء النادر الوقوع. ((ان غضب الجماهير ليست له قيمة لاسيما عندما تفتقد هذه للرؤساء)) وكل كتابات (مكيافيلي) تسمح بالقول بأنه يعتبر الحالات التي تتمتع بها الجماهير برؤساء هي

حالات نادرة واستثنائية في التاريخ.

وانطلاقا من هذا المفهوم المتعلق بطبيعة الانسان يجد (مكيافيلي) نفسه ملزما على ان يمنح مهمة صياغة التاريخ الى بعض الرجال المزودين بقوة خاصة وفضيلة خاصة. لذا فأن ((امير)) (مكيافيلي) سيجد نفسه امام مهمة صياغة التاريخ ولكن بدون امبراطور، بدون بابا، وكذلك بدون شعب. ولاشك ان الشعب في ظل هذا التصور سيبدو غير جدير بتولي الحكم. ولكن لابد ان نشير، ونحن نتحدث عن المكان الذي يحتله الشعب في فكر (مكيافيلي)، الى ان الشعب يتخذ معنى خاصاً لدى هذا المفكر فهو لايشمل الا طبقة معينة من طبقاته. ان (مكيافيلي) يميز ما بين الشعب والرعاع وهو يتحدث عن ((حزب الشعب)) و ((حزب الرعاع)). وطبقا لهذا التمييز فأن (مكيافيلي) كان يطلق اسم الشعب فقط على الصناع والحرفيين والتجار والصناعيين او من نستطيع ان نسميهم بلغة العصر البرجوازية الصاعدة اما الفلاحون، مثلا فأنهم يدخلون في عداد الرعاع.

ان (مكيافيلي) لم يعر اهتماماً كافياً للشعب ممثلاً بالطبقة البرجوازية. ولعل ذلك يرجع الى ان دور هذه الطبقة في التاريخ، في عهد (مكيافيلي) كان ضعيفاً. لقد كتب (جورج مونن) بهذا الخصوص قائلا: ((ان هذا التجاهل من جانبه يعبر، بلا شك من الناحية التاريخية عن عدم اقتدار برجوازية ذلك الوقت في ايطالية

حيث انها كانت قد دخلت مرحلة التدهور ولم تعد تملك اي بعد تاريخي. ان مكيافيلي، وهو التجريبي في منهجه كان لايعتمد شيئا لم يعد له وجود فاعل. بكلمة موجزة ان (مكيافيلي) اذا ما تجاهل دور الشعب فأنما ذلك يرجع الى تجاهله لدور الطبقة البرجوازية التي كان يتمثل فيها. لاسيما بعد تدهورها بفعل تقلص دور فلورنسه التجاري وتعرض بعض مواد تجارتها لأزمات عديدة وقاسية، بالاضافة الى ان تلاحق الازمات الاقتصادية وهبوط سعر الذهب اديا الى عجز كبير في ميزانيات المصارف مما قضى على عدد من الشركات وادى الى افلاس (آل باتزي) ولم يصمد مصرف (آل مديشي) فأفلس بدوره.

وربما نستطيع ان نخلص الى القول، في ضوء ما تقدم بأن المكيافيلية ليست كما شاء لها ان تكون الكثير من المفكرين وبشكل خاص المفكر الايطالي (كرامشي) فلسفة ذات نكهة ثورية. انها بالاحرى، وعلى حد تعبير (جورج مونن) ((نظرية الضعف السياسي)) نظرية خاصة لمجتمع يدخل مرحلة التدهور بعد ان تدهورت مقوماته الاقتصادية والاجتماعية، نظرية خاصة بطبقة اجتماعية يصيبها الوهن بعد تدهور المقومات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الذي تعيش في ظله، لتصبح عاجزة عن ان تلعب اي دور في التاريخ، ولتصبح كذلك عاجزة عن ان تحكم ولكن بالمقابل اذا كان الشعب الحقيقي (البرجوازية الايطالية). عاجزا ان يتولى الحكم بنفسه، مما يستدعي استبعاد اية صيغة

لحكم الشعب، فأنه ليس غائبا تماما عن دائرة العلاقات التي يفترضها الحكم. وقد رأينا من قبل ان (مكيافيلي) كان قد افرد للشعب مكاناً بارزاً بين الركائز التي ينبغي ان يستند اليها حكم الامير. ونضيف الى ما تقدم ان (مكيافيلي) كان قد جعل من قناعة الشعب بالحكم شرطاً اساسياً لوجوده. وربما هذا يتطابق مع مقولة (مارسيل برلو) القائلة ((ان (مكيافيلي) - وهذا هو جانب من جوانب الحداثة التي تميز بها فكرة - يقترب من المفاهيم الحديثة ((للمونوقراطيات الشعبية)) التي لاتسلم في ان يحكم الشعب نفسه بنفسه، ولكنها ترغب في ان يكون مقتنعاً)). وفي الاخير فأن (مكيافيلي) كان قد جعل من تحقيق مصالح الشعب هدفاً للحكم.

ان اهمية الشعب ضمن اطار هذه العلاقات التي يفترضها الحكم هي التي تفسر الموقف الايجابي الذي اتخذه تجاه الشعب بالشكل الذي رأيناه من قبل.

والخلاصة فأن موقف (مكيافيلي) تجاه الشعب يبدو متفاوتاً. فهو سلبي عندما نطرح مسألة ممارسة الحكم من قبل الشعب، ولكنه ايجابي عنما نطرح مسالة اسناد الحكم وتوفير القناعة به وتعيين اهدافه الاساسية.

قد بلغ درجة عالية من التقدم. فقد تطورت اجهزة الحكم، وتنامي عدد القضاة الملكيين، واستطاع (لويس) التاسع ان ينشأ نظاماً للمراسلات البريدية. ويبدو ان فرنسا منذ عام ١٥٤٨ اصبحت تملك اوسع ادارة ملكية في اوربا اذ بلغ عدد الموظفين العموميين فيها قرابة ١٢٫٠٠٠ موظف. كما ان الجيش الملكي زادت شكيمته بعد ان بات يتألف من افواج مجندة بشكل افضل بالقياس الى الفرسان. اعتباراً من عهد (شارل) السابع اصبحت بعض فرق المرتزقة فرقاً عسكرية دائمة. وقد زود الجيش بأسلحة جديدة. كما ان الضرائب تحولت الى ضرائب دائمة، كما تنوعت في اشكالها واساليبها.

ولكن لابد من الاشارة الى ان الدولة الفرنسية كانت قد اتخذت طبيعة اجتماعية خاصة. فالملك الذي بات يتمتع بوسائل فعالة من اجل فرض سلطته، كان قد وجد نفسه فوق الطبقات الاجتماعية التي كان يتكون منها المجتمع الفرنسي مما سمح له في ان يقلص من النفوذ السياسي للأقطاعيين والبرجوازية. وقد تم البدء بتقليص نفوذ الاقطاعيين بشكل واضح. فالملك (لويس) الحادي عشر كان قد خاض صراعاً حاداً ضد دوق (دي بوركوين) الذي كانت تسيطر عليه نزعة من اجل تكوين مملكة مستقلة، واستطاع ان يتمكن منه ليضم هذه المملكة الى مملكته. وكان على البرجوازية كذلك ان تنحني امام سلطة الملك. فالملك (لويس) الحادي عشر قلل من الحريات التي كانت تتمتع بها المدن، وبات هو الذي يعين حكامها

الفصل الثاني
بودان والسيادة المطلقة

المبحث الاول : لماذا السيادة المطلقة؟:

ان (جان بودان ١٥٢٩ -١٥٩٦) لم يجد حاجة لوضع مشروع للدولة الوضعية، كما فعل (مكيافيلي)، ذلك لأن الدولة في فرنسا على خلاف ايطالية كانت قد وجدت منذ عهد مبكر. ان حرب المائة سنة كانت قد عززت من السلطة الملكية، فهذه الحرب الطويلة الامد كانت قد كشفت عن عدم فعالية الاقطاعيين من الناحية العسكرية، كما اكدت التناقض القائم ما بين وجود الاقطاع من جهة، ووجود ((الامة)) من جهة اخرى. يضاف الى هذا إن تسرب المعادن الثمينة الى داخل البلاد كان قد زاد من تدهور المراكز الاقتصادية للأقطاعيين، في الوقت تم فيه انتعاش التجار والحرفيين بالأضافة الى الفلاحين الاحرار. ولاشك ان الملك كان قد استفاد من هذا الواقع ليبتلع لصالحه الاقطاعيات الكبيرة، كما استطاع منذ اتفاق عام ١٥١٦ ان يخضع الكنيسة لهيمنته، بعد ان اختص بموجب هذا الاتفاق بحق تعيين رجال الدين.

وربما يمكن القول بأن الدولة الفرنسية وجدت بشكلها المتقن منذ النصف الاول من القرن الخامس عشر، وباتت تمثل بديهة لا تحتاج الى وضع مشروع خاص بها. فجهاز الدولة في عهد (شارل) السابع (١٤٢٢ - ١٤٦١) وعهد (لويس) التاسع (١٤٦١ - ١٨٣) كان

المحليين، كما راح ينتزع منها المبالغ الكبيرة في شكل ضرائب او قروض.

ان الملكية التي كانت تسير في طريق الحكم المطلق كانت تضطلع بدور معقد. ففي الوقت الذي قلصت فيه من نفوذ الاقطاعيين[1] والبرجوازية[2]، كانت تعمل في نفس الوقت لصالح النبلاء بقدر ما كانت تقدم لهم المساعدات المالية في شكل مخصصات عسكرية، ولكنها كانت تعمل كذلك لصالح البرجوازية، فقد اسهمت اسهاماً كبيراً في تشكيل الاقليم الخاص بالامة الفرنسية. فالأجهزة الملكية كانت قد جاءت على نهاية التشرذمات الاقطاعية، وكان عملها هذا رمزا لتقدم عملية تكوين الوحدة القومية[1]. والمجالس[2] العامة في مدينة (تور) التي اجتمعت عام ١٤٨٤ كانت قد استقبلت، لأول مرة، وفوداً عن كل اقاليم فرنسا، ولاشك ان كل ذلك قد زاد من ازدهار البرجوازية الاقتصادي والاجتماعي. ليس هذا فقط وانما يلاحظ ان الملك كان قد اسهم بشكل واسع في هذا الازدهار الاقتصادي والاجتماعي. فقد شجع على سبيل المثال على قيام مشاغل الحرير في مدينة (ليون) وفي مدينة (تور)، كما شجع على قيام المطابع في (باريس) و (ليون). ومنح كل التسهيلات اللازمة لأقامة المعارض الانتاجية لاسيما تلك الخاصة بمدينة (ليون) التي اكتسبت اهمية اوربية معروفة.

وفي الاخير لابد ان نشير الى ان البرجوازية زادت من مشاركتها

بشكل فعال في الادارة الملكية، وقد تيسر لذلك سبيلان: الاول تمثل بالقروض الملكية، والثاني تمثل ببيع المناصب الادارية. فالملك كثيراً ما كان يضطر على الاقتراض من الماليين، وكثيراً ما كان يجد صعوبة في رد المبالغ المقترضة، مما كان يضطره على تسليم الاجهزة الادارية الخاصة بجمع الضرائب الى هؤلاء الماليين ليستوفوا عن طريقها استحقاقاتهم. كما ان بيع المناصب الادارية لغرض الحصول على الاموال اللازمة كان هو الآخر في صالح البرجوازية، اذ سمح لها بالتمتع بحضور واضح داخل البيروقراطية الملكية. ان هؤلاء البرجوازيين كانوا على ارتباط متميز بالدولة الملكية، ومن هؤلاء كان قد انبثق احسن المفكرين المدافعين عن السلطة الملكية، ومن بين هؤلاء كان المفكر (بودان). ٢٧م

ومما زاد من حماس هؤلاء في الدفاع عن السلطة الملكية المطلقة اندلاع الحروب الدينية في فرنسا في أعقاب حركة الاصلاح الديني. اننا لانجد حاجة هنا لمتابعة هذه الحروب، اذ سنعود اليها فيما بعد، وانما نكتفي بالاشارة الى انها كانت قد مثلت على الرغم من طابعها الديني حرباً بين القوى الاجتماعية التي كان يتكون منها المجتمع الفرنسي.

وعلى الرغم من ان الحروب الدينية كانت، في الاصل، حروبا ما بين اتباع البروتستنتية من جهة، واتباع الكاثوليكية من جهة اخرى، فأن طبقة النبلاء التي كانت تطغي عليها النزعة الاستقلالية كانت قد اعتصمت في صراعها مع السلطة الملكية، التي كانت

السلطة الملكية كاثوليكية وقفت الى جانبها البرجوازية
النبلاء لبروتستانت

تهمن عليها النزعة المركزية بالبروتستنتنية وقد استطاعت هذه الطبقة الاجتماعية ان تجر وراءها في هذا الصراع اقاليم الجنوب بسكانها من الفلاحين الاحرار الذين ضاقوا ذرعا بالضرائب الملكية. اما السلطة الملكية فقد اعتصمت في هذا الصراع بالكاثوليكية لاسيما بعد ان استطاعت ان تحول الكنيسة الى مؤسسة دينية قومية. وقد وقفت الى جانب السلطة الملكية في هذا الصراع الطبقة البرجوازية. ان الصراع بين هذه القوى الاجتماعية، والذي اتخذ شكل الحروب الدينية كان صراعاً دامياً دام سنوات عديدة تمتد ما بين ١٥٦٢-١٥٩٨ (٧٨ سنة) ولكن مذبحة بارتلمي التي حدثت عام ١٥٧٦ مثلت ذروة هذا الصراع.

ان الطبقة البرجوازية كانت قداستشعرت الخطر الذي يهددها من جراء هذه الحروب الدينية. فالحياة الاقتصادية باتت مستحيلة مع الفوضى التي اطلقها الاقطاعيون اثناء هذه الحروب. وقد تصاعدت وتيرة هذه الفوضى عندما اسهمت فيها عناصر شعبية.

ولكن بالمقابل لم تكن الطبقة البرجوازية بدرجة من النضوج والقوة مما يسمح لها في ان تستلم السلطة بنفسها. فما كان عليها الا اللجوء الى نوع من الحل التوفيقي الذي تمثل بأسناد سلطة الملك، على الرغم من انه لم يكن في الجوهر اكثر من رئيس اقطاعي وابن مخلص للكنيسة الكاثوليكية. بمعنى آخر ان الطبقة البرجوازية اثرت اسناد سلطة الملك، على الرغم من كل ذلك، طالما انه يقف في هذه الحروب الدينية ضد النبلاء والعناصر

الشعبية الموالية لها.

وفي خضم هذه الحروب الدينية وملابسات الصراع الاجتماعي التي اقترنت بها انبثق بعض المفكرين الذين ينتسبون اجتماعياً للطبقة البرجوازية ليقوموا بأسناد السلطة الملكية الى ابعد حدود الإسناد لتبقى الوسيلة الفعالة التي بموجبها يتم ضمان الامن والاستقرار، وكان في مقدمة هؤلاء المفكرين (بودان).

ان (بودان) يجد نفسه في صف من اطلق عليهم اسم ((السياسيون)). ان هذا الحزب الذي كان على رأسه المستشار (دوبيتال) كان قد انفصل عن جماعة الكاثوليك وجماعة البروتستنت، وسلم بالقطيعة التي تمت على المستوى الديني ما بين هاتين الجماعتين والتي ادت في الحقيقة الى انفراط عقد الوحدة الدينية الكاثوليكية التي كانت سائدة من قبل. وقد دعا هذا الحزب الى التسامح الديني بأعتباره النواة الاولى لحرية العقيدة. اما على المستوى السياسي فقد وضع الملك فوق المعركة التي دارت ما بين هاتين الجماعتين الدينتين. كما رفض ان يكون رئيسا لجماعة معينة بالذات من هاتين الجماعتين، فهو لم يكن يرغب في ان يرى في الملك الا حكماً وحامياً على كل العبادات على السواء، ذلك لأن الملك القوي في نظر ((السياسيين)) كان يتمثل بذلك الملك الذي يمسك بيديه بالسلطة العليا، اي بالسلطة التي تفرض نفوذها على الجميع. ان مثل هذا الملك في نظر هذا الحزب هو حجر الزاوية في كل محاولة ترمي الى انقاذ المجتمع، وبهذا

الشكل فقط سيكون بالامكان ضمان وحدة الامة، على الرغم من الثنائية الدينية الآنفة الذكر.

وربما يمكن القول بأن ((السياسيين)) كانوا يمثلون الاتجاه نحو الحكم القوي، وهو الاتجاه الذي يأتى دائما في وقت يسود فيه الاضطراب. غير ان مركزهم في القرن السادس عشر كان اكثر خطورة من هذا. فقد كانوا من الاوائل الذين تصوروا امكانية السماح بوجود اديان متعددة داخل الدولة الواحدة، على الرغم من حماسهم المنقطع النظير للوحدة القومية. بكلمة اوضح ان ((السياسيين)) تمسكوا بوحدة الامة حتى ولو تمت بمنأى عن وحدة الدين، لذا فأنهم كانوا قد وصفوا من قبل خصومهم بأنهم ((اولئك الذين يفضلون ان تظل المملكة بسلام بدون اله على ان تكون في حرب مع وجوده)). وبذلك يكون ((السياسيون)) قد خططوا للنظرية التي ستقول فيما بعد بوجود ترابط ما بين الحكم القوي والحرص على بناء الوحدة القومية على الرغم من تعدد الاتجاهات الدينية، او غيرها من الاتجاهات.

كان (بودان) استاذاً للقانون، ومن ثم قاضياً وقد ساهم بشكل فعال في الشؤون العامة، كما كان له تصيب وافر في دبلوماسية عصره، وقد تحول الى رجل عمل له باعه الطويل في السياسة، لاسيما بعد ان اصبح نائباً عن طبقة العامة في المجالس العامة، ولكن (بودان) كان كذلك رجل فكر، وهذا ما يدل عليه بوجه خاص كتابه ((كتب الجمهورية الست)) الذي جرت العادة على

- كتاب الجمهورية لبودان هو عبارة عن ستة كتب عن الجمهورية تم نشره عام ١٥٧٦ في نفس السنة التي جرت فيها مذبحة بارتلمي
الحروب الدينية في فرنسا

تسميته بأسم ((الجمهورية)) والذي تم نشره عام ١٥٧٦

ولكن قبل ان نتابع افكار (بودان) من خلال هذا الكتاب لابد من الاشارة الى انه كان قد رسم معالم منهجه في البحث في كتاب سابق يحمل عنوان ((منهج من اجل تسهيل معرفة التاريخ)). وفي هذا الكتاب يبدو (بودان) كما لو انه الممهد للمنطلقات المنهجية التي سيعتمدها فيما بعد (مونتسكيو). ان (بودان) يبحث في التاريخ عن ((روح القوانين)) ((فالتاريخ هو الذي يسمح لنا في ان نجمع القوانين القديمة المشتتة هنا وهناك، وذلك لغرض استخلاص استنتاج تركيبي منها، وفي الحقيقة ان افضل ما في القانون الشمولي يختفي في التاريخ)) ذلك لأن المرء يجد فيه ((اخلاق الشعوب، بالاضافة الى اصل، ونمو، وعمل، وتحول، وغايات كل الشعوب على وجه العموم.)) بهذا الشكل كان (بودان) قد رسم معالم ((نظرية المناخ)) التي ستتطور لاحقا على يد (مونتسكيو).

وبصورة عامة يمكن القول بأن منهج (بودان) كان منهجا وضعيا، فعلى الرغم من اعتماده في الكثير من الامثلة التي يوردها، لاسيما الامثلة التاريخية، على الكتب المقدسة، فأنه لم يستخدم الروح العامة لهذه الاخيرة لتكون ركيزة يستند اليها تحليله. مع ذلك لابد من الاشارة الى ان (بودان) كان قد تأثر، حاله في ذلك حال الكثير من المفكرين اللآخرين في زمانه، ببعض المفاهيم القائمة على السحر. على الرغم من ان ذلك لم يكن السبب في

التشوش الذي يكتنف افكاره.

المبحث الثاني :

اصل الدولة : كتب (بودان) في كتابه ((الجمهورية)) قائلا: ((ان الجمهورية هي حكم مستقيم لعدة اسر ولما هو مشترك بينها مع وجود قوة ذات سيادة)). ان (بودان) يستعمل كلمة ((الجمهورية)) هنا بالطريقة التي كانت شائعة في العهد الاغريقي والعهد الروماني، وذلك للأشارة الى الشيء العام او الاشارة الى الجماعة السياسية على وجه العموم. ولم يكن يقصد بها شكلاً معيناً من اشكال الحكم مخالفاً للملكية او الامبراطورية، كما يقصد بها في وقتنا الحاضر. ان (بودان) يستعمل كلمة ((الجمهورية))، بالاحرى، كمرادف لكلمة الدولة.

و (بودان) يقيم علاقة بين وجود الدولة ووجود الاسر. فقد قال: الاسرة هي ((المصدر والاصل الحقيقيان لكل جمهورية، وهي العضو الرئيسي فيها.)) وهي في نفس الوقت الشكل الاول والطبيعي بالنسبة للدولة. فقد كان (بودان) يرى في الاسرة المكونة من الاب والام والاولاد والخدم مع الملكية المشتركة داخلها مجتمعاً طبيعياً انبثقت عنه جميع المجتمعات الاخرى. واكد ضمن هذا السياق على السلطات البالغة التي يملكها رب الاسرة على جميع من يعيلهم، مع الاشراف الكامل على الاشخاص وممتلكاتهم وحتى على حياة اطفاله. فالاسرة تكون وحدة طبيعية يكمن فيها

بالفطرة الحق في الملكية الخاصة، ومنها تتكون المجتمعات الاخرى. والدولة هي واحدة من هذه المجتمعات، اذ تتكون مجموع من الاسر مع ممتلكاتها، ورئيس الاسرة هو الذي يصبح مواطنا عندما يخرج من نطاق البيت ويعمل بالتعاون مع غيره من رؤساء الاسر، وتنشأ روابط كثيرة ما بين الاسر نتيجة الدفاع المشترك والسعي وراء مزايا متبادلة. وعندما يتم توحيد كل هذه عن طريق سلطة ذات سيادة فأن الدولة تكون قد تكونت.

بهذا الشكل يقيم (بودان) العلاقة ما بين الاسرة والدولة. وربما يمكن القول بأن هذا المفكر كان قد تعمد اقامة مثل هذه العلاقة وذلك لتحقيق هدفين: الاول يتمثل بمحاولة اضفاء الطابع الابوي على سلطة من يمسك بالسيادة، والثاني يتمثل بتبرير خاصيه عدم مس الملكية الخاصة بأي اذى. فالجمهورية تتكون عندما يقوم ما بين الاسر نوع من الوحدة المشتركة. ولكن لايمكن ((ان يوجد هنالك شيء عام ما لم يكن هنالك شيء خاص)) فالجمهورية تظهر عندما تظهر فقط ذات سيادة ((توحد الاعضاء والاجزاء)) بأعتبارهم رمزاً لما هو خاص.

ولا بد من الاشارة الى ان (بودان)، وهو يقيم هذا النوع من الترابط ما بين الاسرة والدولة كان يقصد من ورائه في نفس الوقت اقامة الحد الفاصل مابينهما. لقد اعتبر الملكية الخاصة صفة من صفات الاسرة. ولذا فأنها تشكل المجال ((الخاص)) في حين ان الدولة تشكل المجال ((العام)) او المشترك بين الجميع. وسيرتب

الفرق بين الملكية بوصفها المجال الخاص (الاسرة)
و السيادة بوصفها المجال العام (الامير)

(بودان) على ذلك نتيجة مهمة ذات علاقة بفكرة السيادة التي يتمسك بها. فالسيادة تختلف كليا عن الملكية فالأمير ليس بمقدوره ان يدعي ملكيته للأرض العامة ملكية خاصة، وبالتالي فهو لايستطيع التنازل عنها. فالملكية للأسرة والسيادة للأمير وكبار موظفيه. وهكذا فأن فكرة قصر الملكية على الاسرة ستشكل قيداً على سلطة الملك بقدر ما لا تجيز له امكانية التصرف بها.

ولا بد من الاشارة الى ان (بودان) كان قد عزا الى القوة دوراً بارزاً في التكوين الفعلي للدولة. ويذهب (جورج سباين) الى الاعتقاد بأن (بودان) كان قد جعل من الغزو عاملاً حاسماً في تكوين الدولة. غير ان (الن) يرى ان الدولة، في نظر (بودان) لم تنشأ فقط عن العنف، فقد تجد في الرضا مصدراً لوجودها فقد كتب (بودان) قائلا: ((ان كل جمهورية تستمد اصلها من الاسرة لتتضاعف شيئاً فشيئاً، او انها تنشأ فجأة عن تعدد قائم ومجتمع، أو عن مستعمرة تم فصلها عن جمهورية اخرى... وعليه فأن هذه الجمهورية او تلك تقوم عن طريق العنف الذي يمارسه من هم اكثر قوة او عن رضا اولئك الذين يخضعون، بمحض ارادتهم و كامل حريتهم لآخرين ليتمكن هؤلاء من التمتع عن طريقهم بقوة ذات سيادة دونما قانون (مقيد) او مع القوانين والشروط...)) ويعلق (الن) على هذا النص بالقول: ((انه من الواضح من هذا

المقطع بأن (بودان) لم يفكر في ان يجعل من الدولة في كل مكان وفي كل زمان نتاجاً للقوة.)) انه لم يشك ابداً في ان تكون الدولة في بعض الاحيان نتاجاً للغزو. ان هذا هو حال الملكيات المولوية (من مولى) Seigneuraf. ولكن ذلك لايشكل القاعدة المطلقة.

المبحث الثالث : السيادة:

كتب (بودان) قائلا : ((ان الجمهورية بدون قوة ذات سيادة من شأنها ان توحد كل الاعضاء وكل الاجزاء وكل الاسر وكل التجمعات في هيئة واحدة هي ليست جمهورية)). ان فكرة السيادة، التي كان الفقهاء الرومان قد تحسسوها، كانت تحتاج في نظر (بودان) الى التعريف ((فهناك حاجة لوضع تعريف للسيادة))، على حد قوله. ذلك لأنه لا يوجد فقيه او فيلسوف سياسي يعنى بتعريفها. و (بودان) يأخذه الاعتزاز بنفسه لكونه اول من اشار الى العلامات المميزة للسيادة.

يعرف (بودان) السيادة بقوله: ((انها القوة المطلقة والدائمة للجمهورية))، وهذا التعريف، على حد قول (الن) ((يبدو غامضاً)) مما يقتضي التوضيح. ان السيادة هي تلك القوة التي تقوم بضمان تلاحم واتحاد الجماعة السياسية والتي بدونها لابد من ان تتحطم مثل هذه الجماعة. انها تقوم ببلورة هذا التبادل ما بين ((الامر والطاعة)) الذي تفرضه طبيعة الاشياء بالنسبة لكل جماعة

انسانية تنوي البقاء. انها بالاحرى ((القوة المطلقة والدائمة لكل جمهورية)).

فالسيادة تتميز بأنها ((دائمة))، وديمومة السيادة التي يصر عليها (بودان) كانت قد قادت به الى ان يضعها فوق صاحب السيادة نفسه، وذلك لأنها لاترتبط بشخصه.بكلمة اوضح ان السيادة لدى (بودان) تبدو طبقا لتعليق (ميسنارد) ((مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالوعي الموجه للمجتمع، مهما كان الشخص الذي يمارسها. ان الامراء الذين يتمتعون بالسيادة يمارسون السيادة مدى الحياة، وتتعاقب ممارستها دون توقف. ان الدولة تجسدها في البقاء الطبيعي بشكلها الاجتماعي، ولكن ليس بالامكان القول بسيادة موظف او هيئة تشريعية منتخبة لمدة زمنية معينة. ان الموظف او الهيئة التشريعية لايمثلان هنا الا مجرد حكام))، و(بودان) كان قد اخذ على العديد من المفكرين هذا الخلط بين الحكام والسيادة.

كما ان السيادة تتميز في كونها مطلقة. ((ينبغي على أولئك الذين يتمتعون بالسيادة ان لايكونوا بأي شكل من الاشكال موضوعاً لأوامر الآخرين كما ينبغي ان يكون بمقدورهم ان يمنحوا القوانين الى الآخرين وان ينقضوا ويعدموا وجود القوانين غير النافعة، وذلك لغرض وضع قوانين اخرى. ولذلك وجدت القاعدة القائلة ((بأن الامير في منأى عن قوة القوانين)) ان الامير الذي يتمتع بالسيادة سيكون معفياً من الخضوع للقوانين التي

يضعها بنفسه فليس بالامكان ان يقيد بنفسه يديه حتى ولو شاء ذلك.))، ((وهكذا نرى في نهاية كل منشور او قرار هذه الكلمات: ((لأن ذلك هو سرورنا...)) وذلك من اجل الافهام بأي قوانين الامير صاحب السيادة، على الرغم من انها قائمة على اساس من اسباب خيرة وحية، فأنها، بكل الاحوال، لاترتكز الا على ارادته المحضة والحرة)).

ان في هذه القدرة على وضع القوانين ونقضها تكمن بالدرجة الاساسية، وعلى وجه الدقة، العلامة الحقيقية. والاكبر اهمية، المميزة للسيادة. (Souveraineté ان العلامة الاولى المميزة للأمير المتمتع بالسيادة هي قدرته على منح القوانين للجميع على وجه العموم، والكل واحد على وجه التخصيص، بغض النظر عن رضا من هو اعلى، ومن هو مماثل ومن هو ادنى، ومهما كان نوعه، ذلك لأنه اذا ما كان الامير ملزماً على ان لايضع القانون الا بموجب رضا الاعلى، اي اعلى، فأنه سيكون واحداً من الرعايا، او بموجب رضا المماثل، فأنه سيكون له انداد، او بموجب رضا الرعايا سواء تمثل هؤلاء في مجلس الشيوخ او في الشعب، فأنه سوف لن يكون صاحب سيادة)). وما هو شأن الاعراف؟ ان (بودان) يرى بأنه من الممكن ان تنقض بموجب القانون. ((ان القانون بمقدوره ان ينقض الاعراف، والعرف ليس بمقدوره ان يخرق القانون)).

ان كل العلامات الاخرى المميزة للسيادة تتضمنها هذه العلامة

الآنفة الذكر ((بحيث انه اذا ما اريد الكلام بدقة، فأنه من الممكن القول بأنه لا توجد الا هذه العلامة)) ان اعلان الحرب ووضع اتفاقيات السلام وانشاء الدوائر الحكومية الرئيسية واصدار الحكم القضائي في مرحلته الاخيرة ومنح العفو عن المحكومين وضرب العملة ورفع مقدار الضرائب والتكاليف كلها تمثل علامات دالة على السيادة بقدر ما يخضع لها الافراد. غير ان كل هذه العلامات تتأتى عن هذه القدرة الثمينة، عن هذا الاحتكار الذي يتم التمسك به بكل اعتزاز، انها تتأتى عن هذه القدرة في وضع القوانين ونقضها.

مع ذلك لابد من الاشارة الى ان (بودان) اذا كان قد اضفى على السيادة كل هذه الخصائص التي من شأنها ان تجعل منها مطلقة، فأنه بالمقابل كان قد اخضع ممارستها لعدة قيود. فقد اخضع هذه الممارسة لقوانين الله[1] والطبيعة[2] ولعدة قوانين انسانية مشتركة ما بين الشعوب. ليس هذا فقط، وانما يلاحظ كذلك ان الطابع المطلق للسيادة لابد ان يحد منه، عند الممارسة، قانون اسمى، ولابد ان يحد منه مبدأ الخير العام او اية قيمة تعين بأعتبارها غاية الدولة. وربما يمكن القول بأن عدم المس[3] بالملكية الخاصة، حتى في حالة الضرورة المالية التي تخضع لها الدولة، يمكن ان يعتبر مادة من مواد القانون الطبيعي الذي ليس بمقدور صاحب السيادة ان يخرقه. وبالاضافة الى كل ما تقدم، وفي حدود الواقع الفرنسي، كان (بودان) يرى ضرورة احترام اعراف المملكة واساليبها

١- قوانين الله تقيد ممارسة السيادة المطلقة كقانون اسمى
٢- قوانين الطبيعة تقيد ممارسة السيادة المطلقة مثل عدم المس بالملكية الخاصة كقانون طبيعي
٣- بعض القوانين الانسانية مثل مبدأ الخير العام [illegible]

القديمة وتمشيا مع الرأي القانوني السائد في زمانه اعترف بوجود اشياء معينة لايمكن، من الناحية القانونية ان يعملها ملك فرنسا وعلى وجه الخصوص لايمكن للملك ان يستبدل نظام الوراثة القائم، ولا أن عن يتنازل اي جزء من الممتلكات العامة، ولا ان يخرق ما كان يدعى بـ ((قوانين المملكة)). ما هو الحال لو امر صاحب السيادة بشيء يتعارض مع كل هذه القيود التي ترد على ممارسته للسيادة؟ لاشك في احتمال وجود حالات من البشاعة تنبثق عن تجاوز مثل هذه القيود بحيث ينبغي عدم طاعة صاحب السيادة وهو يقوم بأرتكابها. ولكن (بودان) كان قد بذل جهدا من اجل التقليل من مثل هذه الحالات الى اقصى حد ممكن.

المبحث الرابع :

اشكال الدولة :

لقد استخدم (بودان) السيادة كأساس لتلمس الاشكال المختلفة التي تتخذها الدولة. بكلمة اخرى ان السلطة التي تملك في الشوط الاخير، امر التقرير تصلح ان تكون في نظر (بودان) اساساً لتصنيف الاشكال السياسية. ولابد من الاشارة الى ان هذا التصنيف كان قد تم عرضه في الفصل الخامس من كتابه ((المناهج)) وفي الكتاب الثاني من كتابه ((الجمهورية)) الذي يتساءل فيه عن انواع الجمهوريات.

ان (بودان) وهو ينطلق من مفهوم صارم للسيادة، يعارض، قبل كل شيء، في التصنيف التقليدي الذي اقترحه (ارسطو) من قبل،

في وجود ((انظمة مختلطة)).ان (بـودان) يستبعد ((سلطة الشخصيات الكبيرة)) في هذا المجال ان رأيهم بهذا الخصوص هو ((محض خطأ. فبموجب الاسباب والامثلة التي يسوقونها... فأن مزج الجمهوريات الثلاثة معاً ليس من شأنه ان يصنع نوعاً متميزاً، علماً بأن السلطة الملكية والسلطة الارستقراطية والسلطة الشعبية مجتمعة معاً لاتكون الا دولة شعبية.)) اكثر من هذا، انه لايرى في النظام المختلط الا نوعاً من العبث، وهو يجد فيه نظاماً للمناوبة، ((فالسيادة سوف تكون مرة للملك، ومرة لأصغر جزء من الشعب، ومرة للشعب.)) ان كل واحد من هؤلاء الثلاث ستكون له ((كل بدوره، السيادة، تماماً كما هو الحال بالنسبة للشيوخ الرومانيين في اعقاب موت الملك، حيث يمتلكون السيادة بالتعاقب كل واحد لبعض الوقت وكل واحد بدوره)). ان النظام المختلط اذا ما وجد فأنه سيوجد بصيغة عابرة، وهو لا يوجد الا في الحالات الحرجة. ان كل تقاسم للسيادة لابد ان يقترن، في نظر (بودان) بنتائج سلبية تتمثل بالتنازع على السلطة وبالصراعات التي تؤدي بالضرورة الى انتصار واحد من الاطراف المتقاسمة للسلطة. ويقدم (بودان) مملكة (الدنمارك) كنموذج لما يذهب اليه ((فلو ان الملك ونبلاءه تقاسموا السيادة لكان بالامكان القول بأن هذه الجمهورية لاتتمتع بركيزة مضمونة تستند اليها. وفي مثل هذه الحالة ستكون ازاء افساد للجمهورية وليس ازاء جمهورية)). ان دمج الملكية مع

الدولة الشعبية ومع الارستقراطية سيبدو امراً غير ممكن ولا يمكن تصور وجوده بأي حال من الاحوال، ويقدم (بودان) نماذج تاريخية للدول التي تكون فيها السيادة غير مختلطة على اساس من ان وجودها يشكل القاعدة العامة. فقد كانت السيادة في روما، مثلاً ((بسيطة)). فقد كانت روما ديمقراطية على الاقل في وقت ما، وذلك لأن الكلمة الاخيرة كانت تعود الى الشعب.

ان رفض (بودان) لصيغة ((الحكم المختلط)) التي كان الكتاب البروتستنت يتمسكون بها، بأعتبارها ادارة ناجعة في الحرب ضد الملك، كان حاسما، فقد كتب قائلا: ((لقد اريد القول، كما روج عن طريق الكتابة، بأن الدولة في فرنسا كانت مكونة من ثلاث جمهوريات، وان برلمان باريس يتخذ شكل الارستقراطية، والمجالس العامة تتخذ شكل الديمقراطية، والملك يمثل الدولة الملكية. ان هذه الفكرة ليست فقط سخيفة وانما تشكل جريمة تستحق عقوبة الأعدام، ذلك لأنها جريمة حقاً ان يتم الاضرار بالملك عن طريق ضمان جعل الصحابة التابعين في مركز الامير المتمتع بالسيادة)) وهكذا يبدو (بودان) شديداً مع هذه ((السخافات الشاخصة للعيان والتي لاتتناسب مع السيادة المطلقة، في نفس الوقت الذي تبدو فيه مناقضة للقوانين والعقل الطبيعي.))

ولكن لابد من الاشارة الى ان (بودان) بتصلبه تجاه صيغة ((الحكم المختلط)) كان قد انتهى، في الحقيقة، الى توجيه صفعة

الملكية الارستقراطية السلطة بيد الملك وكبار يحكمون الى جانبه

للأقطاع. ان الاقطاع الذي هو في الجوهر سيل جارف من الاقطاعيات،والروابط التدرجية الشخصية والتفتت في السلطة العامة والخلط ما بين السلطات العامة والسلطات الخاصة، نقول الاقطاع بهذه الخصائص كان قد تصدع تماماً وذلك تحت تأثير الهزة التي ولدتها هذه السيادة المطلقة المزودة بأحتكار وضع ونقض القوانين. ان (بودان) كان قد دق ناقوس نهاية الملكية الارستقراطية الفرنسية التي كان (مكيافيلي) قد قدم لها ،وصفاً في كتابه ((المطارحات)) لتبدو مكونة من ملك وكبار يحكمون الى جنب الملك، وذلك لأنهم يستمدون من عراقة عرقهم لقباً شخصياً يؤهلهم للتمتع بالسلطة بشكل مستقل عن الارادة الملكية. كما ان (بودان) كان قد دق ناقوس نهاية مزاعم الكنيسة من وجهة النظر الدنيوية بالاضافة الى المزاعم الامبراطورية فيما يتعلق بمملكة فرنسا. لقد كانت الكنيسة تذهب الى الاعتقاد بأن الملك لايتمتع بالسيادة طالما ان الحكومات الدنيوية، على حد قول مفكر الكنيسة المشهور (توماس الاكويني) ((تجد نفسها خاضعة لحكم الكنيسة التي اقيمت من قبل يسوع المسيح الذي هو، لوحده، اهل لأن يبلغ بالسلطة. ان السلطة الدينية تهيمن، بهذا الشكل على المجتمع.)) فعندما يؤكد (بودان) ان ملك فرنسا صاحب سيادة فأنه يريد ان يقول بذلك بأنه لا يوجد هنالك صاحب سيادة الا ذلك الذي لايتلقى امراً من الآخر : لا من البابا، ولا من الامبراطور، وانما يتلقى كل شيء عن نفسه في ضوء

لماذا يحكم الارستقراطيون الى جانب الملك ؟

لانهم يستمدون من عراقة عرقهم لقباً شخصياً يؤهلهم للتمتع بالسلطة بشكل مستقل عن الارادة الملكية .

الحاكم صاحب السيادة المطلقة، وبذلك الذي لا يكون مرتبطاً بأية رابطة خضوع شخصي.

ما تقرره ارادته، وبهذا الشكل لايكون مرتبطاً بأية رابطة خضوع شخصي. وهكذا فأن سلطة الملك سوف لن تكون لا مؤقتة ولا مفوضة ولا موضع مسؤولية تجاه اية سلطة اخرى على الارض.

لقد لاحظنا ان (بودان) يرفض ((الحكم المختلط)) ولكن، كما هو واضح من خلال عرضنا السابق، ان هذا الرفض يتم لصالح التمسك بالملكية فلماذا هذا التفضيل؟.

ان (بودان) يفضل الملكية، اي هذا الشكل من ((الجمهورية)) التي تكون فيها السيادة المطلقة مركزة في يد امير واحد، وذلك للأسباب التالية :

١) ان الملكية هي النظام الاكثر تطابقاً مع الطبيعة. فقد قال : ((ان كل قوانين الطبيعة تقود بنا نحو الملكية)) فالاسرة التي تشكل نموذجاً للجمهورية لاتعرف الا رئيساً واحداً والسماء لاتعرف الا شمساً واحدة والعالم لايعرف الا الهاً واحداً يتمتع بالسيادة المطلقة. ((ونلاحظ كذلك ان كل شعوب الارض منذ اقدم العصور، ومع بدء خضوعها في مسيرتها للنور الطبيعي، لم تعرف شكلاً آخر للجمهورية غير الملكية. هكذا هو الحال بالنسبة للآشوريين والميديين والفرس والمصريين والمقدونيين والساتيين والكاواز والعرب والاتراك والموسكوفيين والتتر والبولونيين والدنماركيين والاسبان والانكليز والافريقيين)).

٢) ان السيادة من الممكن ان تتجسد في الشعب او في اقلية

(الارستقراطية) مثلما من الممكن ان تتجسد في امير واحد. ولكن من الناحية العملية لاتجد هذه السيادة المطلقة، مع علاماتها المميزة التي لاتقبل الانقسام اداة جديرة وسنداً وركيزة دائمة في غير الملكية.

٣) اما السبب الثالث فيرجع الى ان اختيار الاختصاصات يتم ضمانه بشكل افضل في ظل الملكية. ((ان العقلاء واصحاب الفضائل يمثلون في كل مكان اقلية من حيث العدد وقد يحصل في الغالب، ان الجزء الاكثر قداسة والافضل يكون ملزماً على ان يخضع تحت تأثير الاكثرية العددية لمطامع مدعي الدفاع عن الشعب والخطباء المتهتكين. ان الملك بمقدوره ان يلتحق بالجزء الاكثر قداسة والاقل عدداً ويختار من بينهم اناساً عقلاء يمكن سماع آراءهم المتعلقة بالشؤون العامة، هذا في الوقت الذي تلجأ فيه الضرورة في الدولة الشعبية والدولة الارستقراطية لأستقبال العقلاء والمجانين معاً في كل الاحوال التي يتوخى فيها سماع النصيحة.))

ولكن هذه الملكية التي يفضلها (بودان) هي ملكية من نوع خاص، فهي ليست ملكية قائمة على الطغيان حيث ((يقوم فيها الملك، وهو يكره قوانين الطبيعة، بمعاملة الاشخاص الاحرار كما لو كانوا عبيداً، كما يقوم بالتصرف بأموالهم كما لو كانت تعود اليه.)) ففوق القوانين التي يضعها من يمسك بالسيادة، توجد. وهي

تتمتع بالاولوية،قوانين الطبيعة التي هي انعكاسي للعقل الألهي. ((ففيما يتعلق بالقوانين الالهية والطبيعية فأن كل امراء الارض يخضعون لها، وليس بمتدورهم مطلقا ان يعارضوها اذا لم يكونوا يرغبون في ان يتحولوا الى متهمين بتهمة القدح بالعناية الالهية)) ومن بين قوانين الطبيعة هذه تتم الاشارة بوجه خاص الى احترام الحرية ((الطبيعية)) للرعايا واحترام ملكياتهم. ان (بودان)، في تأكيده على ضرورة احترام قوانين الطبيعة يردد في الحقيقة ما قال به من قبل الفلاسفة الرواقيون، ولكن ما يتميز به (بودان) عن هؤلاء الفلاسفة هو انه كان قد وظف هذا المبدأ ليكون الحد الفاصل بين الملكيلة القائمة على الطغيان والملكية ((الشرعية))، على حد تسميته، بكلمة اوضح ان الملكية الشرعية هي ((تلك التي يخضع فيها الرعايا لقوانين الملك ويخضع الملك لقوانين الطبيعة، مع الابقاء على الحرية الطبيعية والملكية للرعايا.)) ان الملك في ظل مثل هذا النوع من الملكية يوجه نشاطه بموجب العدالة الطبيعية، وهو بذلك يتميز عن الطاغية.

وبالخلاصة يمكن القول بأن (بودان) ينتهي الى تصنيف بسط فكل دولة تتميز عن طريق الجهة صاحبة السيادة، اي انها تتميز عن طريق هذا الذي يقرر في الشوط الاخير، هذا الذي يصنع وينقض القوانين ((فأذا ما كانت السيادة تتجسد في امير واحد فأننا سنكون ازاء دولة ملكية، واذا ما كان الشعب كله يملك نصيباً فيها فأننا سنقول بأن الدولة شعبية، واذا ما كانت السيادة بيد جزء صغير.

الشعب فأننا سنحكم بأن الدولة ارستقراطية.))

ان (بودان) يشير هنا، بلا شك الى انواع مختلفة من السيادة سيكون لها انعكاسها على شكل الدولة ولكن مما تجدر الاشارة اليه هو ان التنوع في السيادة يطرح بالضرورة احتمال الانتقال من نوع الى آخر وذلك بأنتقال السيادة من جهة الى اخرى. ان هذا الاحتمال لم يكن، ابداً، بعيداً عن ذهن (بودان) وقد حدد الثورة بدلالته. بكلمة اوضح ان بودان يرى بأن هذا الانتقال من نوع معين للسيادة الى نوع آخر هو الذي يعبر عن معنى الثورة فالثورة هي ((اخراج السيادة من مكانها)) على حد تعبيره فمهما تغيرت القوانين فلن تقع الثورة ما دامت السيادة لم تخرج من مكانها.

ولاشك ان (بودان) كان قد ذكر اسباباً عديدة للثورات، ولكن حرصه على ان لاتخرج السيادة من يد ملك فرنسا كان قد دفع به الى التأكيد على وسائل منعها واسهب في تبيان التفاصيل المتعلقة بأستخدام هذه الوسائل.

المبحث الخامس :

اشكال الحكم :

ان (بودان) لم يتوقف في تصنيفه عند حد تصنيف اشكال الدولة، وانما تجاوزه الى تصنيف اشكال الحكم. واذا ما كان التصنيف الآنف الذكر يبدو بسيطاً فأن التصنيف الثاني يبدو على العكس معقداً الى حد بعيد.

ان (بودان) يميز ما بين السيادة والحكم واذا ما كنا قد اوضحنا المعنى الذي تتخذه السيادة لدى بودان، فأننا نكتفي بالقول بأن الحكم يتخذ لديه معنى ممارسة السيادة. وعليه اذا ما كانت السيادة لاتقبل الانقسام ولاتقبل اي شكل من اشكال ((المزج)) فأن ممارستها التي تفيد معنى الحكم، تبدو قابلة لذلك. وبحكم هذه الخاصية فأن الحكم سيكون قابلاً لتشكيلات متنوعة. ولاشك ان ممارسة السيادة تعبر في الجوهر، عن نوع من القوة، وربما على اساس من هذا نستطيع ان نقول مع (مارسيل برلو) بأن التمييز الذي يقترحه (بودان) لتحديد معنى الحكم هو تمييز ما بين السيادة والاقتدار ليعبر الاخير عن المعنى الحقيقي للحكم. لقد كتب (بودان) قائلاً :((ان السيادة غير محددة لا من حيث الاقتدار ولا من حيث التكليفات ولا من حيث الامان طالما انها مطلقة ولكن بالمقابل فأن الاقتدار من الممكن ان يكون مؤقتا ومفوضا، فمن الممكن ان يكون هنالك رجل او هيئة يقوم (او تقوم) بالتصرف بالسلطة او حمايتها طيلة المدة التي تروق لصاحب السيادة سواء كان هذا متمثلاً بالشعب او بالامير اللذين يبقيان دائما هما المالكان الحقيقيان للسيادة، وذلك طيلة وجود هذا الرجل او هذه الهيئة ولغاية عزلهما.

ويقدم (بودان) الدكتاتورية كمثل لما يذهب اليه فيؤكد بأنها تتمتع بقوة مطلقة، ولكن مع ذلك فأن الدكتاتور في العهد الاغريقي

والعهد الروماني لم يكن صاحب سيادة. فهو لم يكن يملك الا لجنة بسيطة من اجل اعلان الحرب او من اجل اصلاح الدولة الخ.. ولكن بعد ان كان يؤدي هذه المهام كان عليه ان يعود الى محراثه. ((ان الشعب لايتنازل عن السيادة عندما يضع قائداً او عدة قواد ويزودهم بقوة مطلقة لمدة محدودة. ان هؤلاء يبقون مدينين للشعب في قوتهم هذه، وهذا ما يرد بالنسبة للأمير صاحب السيادة الذي لايقم حساباً الا امام الله.)) ان الملك هو الآخر من الممكن أن يجسد الشكل السياسي لما يسمى ((بالوزارتية Ministeriat)) على الرغم من ان (بودان) لم يستعمل هذه التسمية. ان الملكية البرلمانية تقدم نموذجاً لمثل هذه الحالة، حيث ((ان الملك يسود ولايحكم)) على الرغم من انه يبقى، بكل الاحوال، صاحب السيادة. وهكذا نرى (بودان) وهو يقوم بعملية تركيب ما بين الاشكال الثلاث اللتي تقوم بدلالة السيادة، وهي الشكل الملكي والشكل الارستقراطي والشكل الشعبي، من جهة والاشكال الثلاث التي تقوم بدلالة الحكم، من جهة اخرى. وبهذه الطريقة تتضاعف لثلاث مرات اشكال الجمهوريات، فتكون هنالك مملكة ملكية ومملكة ارستقراطية ومملكة شعبية، وارستقراطية ملكية وارستقراطية شعبية، وديمقراطية شعبية وديمقراطية ارستقراطية وديمقراطية ملكية.

ولكن ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان (بودان) يقترح تمييزات

فرعية اخرى قاءمة، هذه المرة، بدلالة الطريقة التي تمارس بموجبها السلطة. ان هذه التميزات الفرعية سوف تسمح بتلمس ثلاثة انواع من الديمقراطية هي: الديمقراطية الشرعية والديمقراطية المولوية والديمقراطية الهياجية Turbulente، وثلاثة انواع من الارستقراطية هي: الارستقراطية الشرعية والارستقراطية المولوية والارستقراطية التآمرية Factuieuse، وثلاثة انواع من الملكية هي : الملكية الملكية والملكية المولوية والملكية الطغيانية. وفي ضوء ما تقدم سيكون من اللازم مواجهة خمسة عشر نوعاً متمايزاً، ولكن الملاحظ ان (بودان) لم يبدي التوضيح اللازم بصدد البعض منها، وليس بمقدورنا تلافي النقص الذي يترتب على صمته.

١) الدولة الشعبية : ان الدولة الشعبية هي ذلك النظام ((الذي يحكم فيه مجموع القسط الغالب من الشعب؛ بأعتباره صاحب السيادة، البقية بصفتهم الجماعية، او كل واحد من مجموع الشعب بصفته الشخصية.)) بمعنى آخر انه النظام الذي تحكم فيه، جماعياً، اكثرية الشعب الاقلية، وفردياً كل الناس. ان الجمهورية الشعبية توجد، على حد تعبير (مارسيل برلو)، حيث تساهم البرجوازية. مهما كانت اصولها (شخصية، نسبية طبقية الخ...)) في السيادة، وحيث يقرر الرعايا الاحرار بالاكثرية مهما كانت الطريقة التي يتم بموجبها مشاورتهم الانتخابية. ان الديمقراطية تعني اشتراك كل البرجوازية في السيادة. ان هذا ما كان يصر عليه

(بودان)، على خلاف (ارسطو) الذي كان يعرف الدولة الشعبية بأعتبارها تلك الدولة التي ينفرد فيها الفقراء، فقط، بالتمتع بالسيادة. والدولة الشعبية من الممكن ان تتخذ اشكال مختلفة. فمن الممكن ان تكون (أ) ذات حكم شعبي، حيث لاتوجد هنالك اية مفاضلة او محاباة ما بين الاشخاص، وانما يكون النظام مطبوعاً على المساواة، وحيث توجد هنالك مشاركة موحدة في اسسها في الوظائف، وفي الثروات بالنسبة لكل المواطنين، ويطبق القانون على الجميع دونما الاخذ بنظر الاعتبار لأيه صفة خاصة سواء تعلقت بالنوعية او بالظروف. انه ((نظام يقوم على اساس من قاعدة مستقيمة)).

(ب) ذات حكم ارستقراطي حيث ان العدد الصغير بمقدوره ان يحكم. وهو يحكم بحكم القانون عندما تكون المؤسسات نفسها ارستقراطية كما هو الحال بالنسبة لمجلس الشيوخ بأعتباره الجهة التي تمسك بالاختصاصات الكبرى للدولة وتحتضن هيئاتها المهمة. كما من الممكن ان يحكم بحكم الواقع عندما تكون هنالك هيمنة عملية للأعيان وللأسر النبيلة. ان هذا النظام الشعبي ذا الحكم الارستقراطي كان قد وجد له في الجمهورية الرومانية التطبيق الفعلي، مثلما وجد مثل هذا التطبيق في النظام البريطاني في القرن التاسع عشر حيث كانت انكلترة تحكم من قبل الارستقراطية. (ج) ذات حكم ملكي. ان هذا هو حال الديمقراطية البوناپارتية التي تسود في وقتنا الحاضر لاسيما في البلدان النامية.

(٢) الدولة الارستقراطية: وهي ((ذلك الشكل من الجمهورية

الذي يحكم فيه الجزء الاصغر من المواطنين بقية المواطنين الآخرين بصورة عامة، وذلك بموجب سيادة صارمة، مثلما يحكم كل واحد من المواطنين بصفته الخاصة. ومثل هذه الدولة تختلف عن الدولة الديمقراطية حيث ان غالبية المواطنين يحكمون الاقلية بصفتهم الجماعية)) وترتيباً على هذا فأن الدولة الارستقراطية يتم تعريفها بأعتبارها سيادة الاقلية. ولا يدخل (بودان)، بهذا الخصوص، اي وصف خاص يتعلق بالفضيلة او الثروة بالنسبة للأقلية التي تتولى السيادة. والدولة الارستقراطية من الممكن ان تكون (أ) ذات حكم ارستقراطي، وفي مثل هذه الحالة تحصر كل الوظائف والتكليفات بالنبلاء. ان هذا هو حال المدن التجارية التي وجدت على ساحل البحر الابيض المتوسط، حيث كانت الارستقراطية تتمتع بالسيادة. وفي ظل مثل هذا النوع من الحكم تكون عدم المساواة في توزيع الاموال هي القاعدة اذ يتم التوزيع بدلالة النبالة او اللقب او الغنى او الاسرة. كما توجد عدم مساواة في تحقيق العدالة، حيث ان العقوبات تتنوع طبقا للمركز الاجتماعي. (ب) ذات حكم ملكي. وهنا يستحضر (بودان) الحالة التي يتخذ فيهاحكم الارستقراطية شكل الامارة. ويذكر بهذا الخصوص، كنموذج، حالة المانية. ان الامبراطورية، على حد قوله، ليست مملكة ((وانما هي محض ارستقراطية مكونة من امراء الامبراطورية ومن سبع ناخبين ومن مدن الامبراطورية.)) (ج) ذات حكم شعبي، وهي تتضمن مساهمة الشعب في حكم الدولة

الارستقراطية. ان (بودان) كان يشك في حقيقة وجود هذا النوع من الحكم، ذلك لأن العنصر الشعبي يتوارى من الناحية الفعلية امام العنصر الارستقراطي الذي يتمتع بالهيمنة.

(٣) - الدولة الملكية : ان هذه الدولة هي التي تحظى بالاهتمام البالغ من لدن (بودان)، وقد عرفها بأعتبارها ((نوعاً من الجمهورية التي تتركز فيها السيادة في امير واحد.)) بكلمة اخرى ان الملكية هي الدولة التي يكون فيها صاحب السيادة رجل واحد وليس الشعب أو هيئة من الاعيان. فلا توجد هنالك مملكة، في نظر (بودان) اذا لم يمتلك الملك فيها القدرة على الحسم في الشوط الاخير، واذا ما وجدت خارجاً عنه او فوقه هيئة شعبية او ارستقراطية. ولا توجد هنالك مملكة اذا ما وجد ملكان يحكمان في نفس الوقت. ان الثنائية الملكية كانت تبدو في نظر (بودان) بمثابة نوع من المانوية ((ان العالم يعاني من وجود الهين مقتدرين متساويين.)) والدولة الملكية من الممكن ان تكون (أ) ذات حكم شعبي، وذلك عندما يقدم الملك المنافع للفقراء والاغنياء، للعامة والاعيان دونما تمييز ودونما اي اعتبار. وفي مثل هذه الحالة سوف يخضع كل شيء للمساواة بما فيه توزيع السلطات على المواطنين. (ب) ذات حكومة ارستقراطية، وفي مثل هذه الحالة تعطى المراكز والوظائف الى الاكثر نبالة. والاكثر غنى، والاكثر حظوة، وتكون قراراتها عادة قائمة على اساس من الاعتبارات الشخصية. (ج) ذات

حكومة ملكية. وهنا يقترح (بودان) تقسيماً فرعياً فيتحدث عن: ملكية طغيانية، وملكية مولوية، وملكية ملكية. ان الملكية الطغيانية، طالما انها ليست ((حكومة مستقيمة)) فأنها تقوم خارج الاصول المرعية الخاصة بوجود الجمهورية، وفي ظلها ((يقوم العاهل، وهو يحتقر قوانين الطبيعة، بالتعسف تجاه الاشخاص الاحرار، كما يقوم بمعاملتهم بأعتبارهم عبيداً، وينظر الى اموالهم بأعتبارها امواله الخاصة)). ان عدم التمسك بالعدالة وخرق القوانين المقدسة والقوانين الطبيعية هو ما يميز الطاغية. والطاغية هو ذلك الذي يجعل من نفسه، بمحض ارادته الخاصة، اميراً ذا سيادة، دونما انتخاب، ولا حق في الوراثة ولا قرعة ولا حرب عادلة، ولا عناية ألهيه. فهنالك غياب للصفة التي يحكم بموجبها، كما هنالك غياب للسلوك المستقيم. اما الملكية المولوية فيبدو انها مثلت، على المستوى التاريخي، الشكل الاول للملكية، وهي نتاج الغزو وليس الانتخاب؛ كما شاء لها (ارسطو) ان تكون. ويقدم (بودان) نموذجاً لمثل هذا الشكل من الحكم فيشير الى الامراء المبدعين الذين كانوا، طبقاً لما ذهب اليه المفكر الاغريقي (أكزنفون)، مالكين لكل شيء، كما يشير الى امراء الحبشة الخ... والحكم في ظل الملكية المولوية يكون عادة عائلياً وليس سياسياً. فالملك، على حد قول (ميسنارد) ((يحترم الرعايا بأعتبارهم ملكيته الخاصة))، وهو يحكم رعاياه كما يحكم رب الاسرة افراد عائلته وخدمه وعبيده. وهو

((سيد الاموال والاشخاص بموجب قانون السلاح والحرب الجيدة)). وفي ظل الملكية المولوية لانكون امام سيادة فقط، وانما نكون بالاحرى امام حقوق مرتبطة بالذمة المالية يرتكز اليها كأساس في ممارسته للحكم. ان ملوك الملكية المولوية كان لهم وجود في المانية وفي المناطق الشمالية اكثر من المناطق الاخرى من اوربا. ولكن في عهد (بودان) كان قد توارى كل اثر لهؤلاء الملوك. وذلك بسبب تحول ممالكهم الى ملكيات شرعية او ملكيات ارستقراطية. وتختلف الملكية الملكية او الشرعية عن النماذج السابقة فهي تختلف عن الطغيان في استقامتها. ان الطغيان ليس شرعياً في حين ان الملكية كذلك. والشرعية هنا تتأتى عن تطابق القوانين الموضوعة مع العدالة الطبيعية، انها ليست محض نتيجة للصعود على العرش بفعل نظام التوارث. ان الامير لايولد ملكاً شرعياً، وانما يصبح ملكاً شرعياً، ان الملوكية صفة تكتسب، انها ليست هبة من الطبيعة. ان الشرعية، اذن، لاتختلط مع الوراثة. والاخيرة لاتولد الاولى. مع ذلك فأنه يحصل ان تصاحبها. والملكية الملكية تختلف عن الملكية المولوية في ((ان الرعايا يطبقون قوانين المملكة والعاهل يطيع قوانين الطبيعة. ويبقى على الحرية الطبيعية للرعايا كما يبقى على ملكية الاموال)) فالملك على حد قول (ميسنارد)، ((يحترم رعاياه في ملكيتهم.)) فالسيادة تكون منفصلة عن كل ما له علاقة بالذمة المالية الشخصية. وهذا هو واقع الدولة الحديثة.

وهكذا نلاحظ ان (بودان) من اشد المتحمسين للحكم المطلق، وتحمسه لهذا النوع من الحكم هو النتيجة المنطقية للخصائص المميزة التي تتخذها السيادة لديه. فهي ملكية ولاتقبل الانقسام ولا التفويض ولا تخضع التمتع بها للأنتخاب كما لا تخضع الأبقاء عليها له. لقد اقام (بودان) السيادة على اساس من فعل يتم مرة واحدة ولايعقبه بعد ذلك اي فعل من شأنه ان يغير من جوهرها. انه شاء بذلك ان يجعلها خالدة متسامية. وبالتالي فأن اية سلطة اخرى ليس بمقدورها ان تطلب ممن يمسك بها ان يقدم حساباً، سواء تمثلت هذه السلطة بالبابا او الامبراطور. على المستوى الخارجي، او بالمجالس العامة، والبرلمانات، على المستوى الداخلي.

مع ذلك فأن (بودان) كان قد نظر الى المجالس العامة نظرة متميزة. ان تأكيداته بهذا الخصوص تبدو متناقضة. اذ انه يرى بأنه ((اذا ما كانت هنالك حاجة لأنتزاع الضرائب او لتجميع القوى او لتقوية الدولة لمواجهة العدو، فأن ذلك كله لايمكن ان يتم الا عن طريق المجالس العامة للشعب، وعن طريق كل اقليم ومدينة ومنطقة.)) ولكن يبدو ان (بودان) لم يجد في ذلك اي تناقض مع الطابع المطلق الذي تتميز به السيادة. فالرجوع الى المجالس العامة، مثلاً، يبدو بمثابة قوة اسناد للسيادة. صحيح انه، في بعض الاحيان، يمثل نوعاً من المضايقة بالنسبة لها،ولكنه بكل الاحوال لايشكل ابداً عقبة.

وربما يمكن القول مع (فرانسوا هينكر) بأن (بودان)، وهو يقيم المجالس العامة بهذا الشكل، لم يكن يرفض الديمقراطية لذاتها. فالديمقراطية بحد ذاتها تبدو في نظر حزب ((السياسيين)) عادلة، ولكن واقعيتهم كانت تدفع بهم الى الاعتقاد بعدم امكانية الاخذ بها. فالشعب لايملك اية ثقافة سياسية، مما يجعل من الاخذ بالديمقراطية مستحيلاً، ولذا فأن (بودان) وباقي ((السياسيين)) مالو بأتجاه الملكية على الرغم من احتمال تطورها بأتجاه الطغيان. ولكن تبقى الملكية التي تمسكوا بها ملكية معتدلة بشكل من الاشكال.

غير ان (الن) يذهب الى خلاف ذلك. لقد اكد (الن) بهذا الخصوص قائلاً: ((لقد كان (بودان) يرى انه في ظل الديمقراطية تتقلد الاكثرية السلطة في الوقت الذي تكون فيه هذه الاكثرية، في احسن احوالها، مجرد جمهور جاهل، غبي، انفعالي، متلون يتغير من سنة الى اخرى. اذا ما تم الاخذ بالديمقراطية في مثل هذه الحالة فأن عدم الاستقرار والديماكوكية هما اللذان سيودان. وعند ذاك ستفقد كل امكانية في توفير الحرية الحقيقية. ولذا فأن (بودان) كان يرى بأن الديمقراطية لم يكتب لها التحقق مطلقاً)).

و (بودان)، فضلاً عن هذا، يرى بأن القاعدة الاساسية التي ترتكز اليها الديمقراطية، الا وهي المساواة، تبدو مناقضة لقانون الطبيعة، ولذا فأن تمسك الديمقراطية بهذه القاعدة يمثل نوعاً من

التمرد ضد الطبيعة. ان المساواة في القوة هي دائماً محض وهم. فمهما كانت الحجج التي تعتمد في تأكيد هذه القاعدة الاساسية، فأن الاقلية كانت دائماً هي التي تمسك بالسلطة. كتب (بودان) قائلاً : ((ان الاصوات داخل المجلس (اي مجلس انتخابي) تحسب عددياً، ولكن في الوقت الذي يفوق عدد المجانين والشريرين والجهلة عدد العقلاء بآلاف المرات)). ثم يقول: ((ان الدولة الديمقراطية تقوم دائماً لتعاكس تيار ونظام الطبيعة التي تمنح القدرة على اصدار الاوامر الى الاكثر رصانة من الناحية العقلية)). والذي نخلص اليه مما تقدم ان معارضة (بودان) للدمقراطية هي معارضة مبدأية. ولم تقم على اساس من اعتبارات آنية، كما ذهب الى ذلك (فرانسوا هينكر). ولا يبدو ذلك غريباً اذا ما تذكرنا ان مثل هذه المعارضة كانت قد شكلت تياراً جارفاً سار فيه ليس فقط (بودان) وانما القسط الغالب من مفكري عصر النهضة. ويكفي ان نشير الى ان (هوبس) كان قد وقف الى جانب (بودان) في مثل هذه المعارضة. كما سنرى ذلك.

"الفصل الثالث"

* هوبس والسلطة المطلقة

ثمة حقيقة تحكم فكر (هوبس) (١٥٨٨ - ٦٧٩) السياسي تتلخص في ان الصياغات الفكرية التي توصل اليها هي نتاج حالة الخوف التي خضع لها. ومنذ عهد مبكر كان (جورج ليون) في كتابه ((فلسفة هوبس)) (١٨٩٣) قد فطن الى هذه الحقيقة. عندما قال: ((ان سيرة الكاتب لاتنفصل عن سيرة الانسان)) و (هوبس) كأنسان كان قد خضع لتأثيرات محيطة، فأفكاره هي (رد فعل لحالة الخوف التي تحسسها بأعتباره مواطناً، في زمن، وفي بلد تعرضا للتقلبات بفعل الثورات)). ثم يعود الى القول: ((يبدو ان المآسي السياسية التي غشت بلاده كانت قد حكمت تأملاته المتعلقة بالدولة)). وبعد ما يزيد على النصف قرن يعود (برتراندرسل) ليؤكد ما ذهب اليه (جوزج ليون) حيث يقول: ان (هوبس) ((يستبد به هاجس الخوف من الفوضى)). وربما هذا يفسر، على حد اعتقاد (جورج بردو) اندفاعه في صياغاته الفكرية نحو تلمس النظام السياسي الذي يكفل اقامة السلام والطمأنينة. حتى ولو قام على اساس من السلطة المطلقة.

ولكن ما هو مصدر هذا الخوف الذي تمكن من (هوبس)، وما هو، بالاحرى، مصدر هذه الفوضى التي تولد عنها هذا الخوف؟.

قد تشكل الاعتبارات الخاصة مصدراً لكل ذلك. فمن المعروف ان والدته كانت قد ولدته قبل موعد ولادته. وقد حصل ذلك بفعل

الخوف الذي تولد لديها على اثر الانباء التي شاعت بخصوص التحضير لمعركة (ارمادا)، فوالدته كانت شديدة الحساسية تجاه الذعر الذي ولدته لدى الرأي العام البريطاني التحضيرات الهائلة التي قام بها ملك اسبانيا (فيليب) الثاني لهذه المعركة. ان هذا الذعر هو الذي جعلها تلد قبل موعد الولادة. ان هوبس نفسه كان قد عزا الى هذه الخاصية التي تميز بها ميلاده ما تميز به من شعور بالخوف. فقد قال: ((انا والخوف توأمان.)). ولكن الذي نعتقده، هو ان الاعتبارات العامة كانت اشد تأثيراً في تكوين هذا الهاجس. وهذه الاعتبارات تتلخص بواقع انكلترة الاجتماعي والسياسي في الفترة التي عاش فيها (هوبس).

لقد كتب (جون هرمان راندال) في كتابه ((تكوين العقل الحديث)) مبيناً ان الطبقة البرجوازية في انكلترة ((كانت اقوى بكثير مما كانت عليه في فرنسا. وشعرت انها قادرة على تسلم قيادة الامور وصيانة القانون والنظام بنفسها.)) وفي هذه الفترة التي راحت فيها هذه الطبقة تسعى لتسلم قيادة الامور وصيانة القانون والنظام بنفسها عاش (توماس هوبس). بكلمة اخرى انه عاش في الفترة التي كان فيها الصراع الاجتماعي - الديني في اوج قمته، لاسيما عندما تجسد في ثورة عارمة هي الحرب الاهلية المشهورة.

بلاشك ان انكلترة ما قبل الثورة لم يعد لها وجود، اذ ان سلطة مجلس العموم كانت تتعزز اكثر فأكثر، عبر هذه التوترات الدامية.

غير ان (هوبس) لم يدرك الوقت الذي اصبحت فيه انكلترة ملكية برلمانية تمارس فيها البرجوازية السلطة كاملة، اذ كان قد فارق الحياة.

ولكن بالمقابل كان قد ادرك جيداً الوقت الذي كانت فيه انكلترة تعيش هذه التوترات الدامية. وهذه التوترات الدامية كان لها انعكاسها على (هوبس) اذ تولد عنها هاجس الخوف الذي كان يستشعره بعمق. وهكذا نستطيع ان نخلص الى القول بأن هاجس الخوف الذي كان يستشعره (هوبس) هو رد فعل للتوترات الدامية التي تولدت عن الصراع الاجتماعي والديني الذي اتينا على متابعته. ان هاجس الخوف هذا حكم الصياغات الفكرية السياسية لهذا المفكر بقدر ما وجهها بأتجاه البحث عن كل ما من شأنه ان يتجاوزه. ولاشك ان البحث عن السلام والطمأنينة قد كونا لدى (هوبس) الهاجس البديل عن هاجس الخوف على اعتبار ان وجود الاول يتضمن تجاوز وجود الثاني، ولكن الذي شغل بال مفكرنا، بشكل خاص، هو الوسيلة التي بموجبها يتم تحقيق السلام والطمأنينة ليتم تجاوز هاجس الخوف، وقد وجد هذه الوسيلة متمثلة في السلطة المطلقة.

ولكن لابد من الاشارة الى ان تمسك (هوبس) بالسلطة المطلقة اذا كان قد مثل بالنسبة له وسيلة من اجل تجاوز مشكلة شخصيه، فأنه كان قد مثل، في نفس الوقت وسيلة لتحقيق اغراض اخرى ذات بعد اجتماعي عام.

ولد (هوبس) في (١٥) مايس ١٥٨٨ في مدينة (مالمسبري)، وكان والده قساً بسيطاً تميز بطبع حاد كان قد ادى به، على اثر تصرف نزق قام به عند مدخل الكنيسة التي يعمل فيها، الى ان يهرب الى (لندن) حيث مات هنالك. اما ولده. فقد دخل المدرسة، وفي سن السادسة تعلم اللاتينية والاغريقية، وكان في سن الرابعة عشرة عندما اجاد ترجمة بعض مؤلفات (اوربيد). وفي عام (١٦٠٥) دخل جامعة (اوكسفورد)، وعلى اثر تخرجه عام (١٦٠٨) اقام علاقة ببعض العوائل النبيلة ليسافر بصحبتها ويتعرف على كل القارة الاوربية تقريباً.

ترتبط مؤلفات (هوبس) السياسية ارتباطاً وثيقاً بالواقع التاريخي الذي عرفته انكلترة. وهكذا عندما راحت الدعوة تتصاعد من اجل التقليل من امتيازات الملك، وضع كتابه ((عناصر الفلسفة: المواطن)) عام (١٦٤٢) ليكرسه للدفاع بشكل من الاشكال عن السلطة المطلقة. وعندما اندلعت الحرب الاهلية في انكلترة لجأ بمحض ارادته الى فرنسا وعلى اثر عودته الى انكلترة وضع كتابه الشهير لفياتان ((الوحش)) وذلك عام ١٦٥٠ ولاشك ان (هوبس) لم يقتصر على وضع هذين الكتابين، وانما كان قد وضع كتب اخرى تتعلق بالمنطق والرياضيات وفلسفة القانون.

المبحث الاول حالة الطبيعة: لقد كان (هوبس) مفكراً مادياً خضع في تكوينه الفكري لتأثير (ديمقريطس) والرواقيين في

الوقت الذي رفض فيه (ارسطو) رفضاً قاطعاً لاسيما فيما يتعلق بنظريته الخاصة بالافكار الفطرية. ان نزعته المادية هذه كانت قد دفعت به الى توخي البحث عن العنصر الفاعل في العالم الطبيعي، وقد وجده، كما وجده من قبل علماء الطبيعة، في الحركة. فالعالم الطبيعي هو نظام آلي بحت تحكمه الحركة. وكان من رأي (هوبس) ان كل العمليات الطبيعية هي مظاهر معقدة للحركة التي تخضع لها الطبيعة.

ان (هوبس) كان قد استفاد من هذه الخلاصة ليطبقها على الحياة الانسانية، او بالاحرى على المتجمع. فهذا الاخير لايعدو كونه نظاماً آلياً فأساسه بالتالي الحركة وكذلك الحال بالنسبة للدولة، فهي في نظره انسان ((آلي)) اساسه الحركة المتمثلة بتوجه الانسان نحو الانسان عن طريق اللغة وما يترتب على ذلك من فعل ورد فعل هما، في الواقع، نوعان بدائيان من الاحساس: الرغبة والنفور. فالاول سعي وراء ما يلائم العمليات الحيوية، والثاني نكوص عما يسفر عن الاثر المضاد. ومن هذين النوعين البدائيين من الاحساس راح (هوبس) يستخلص جميع الانفعالات والدوافع الاشد تعقيداً. ولاشك ان موضوع الرغبة هو الخير، في حين ان موضوع النفور هو الشر. ان المسرة هي الشعور بالخير، في حين ان الكدر هو الشعور بالشر. والشر الاعظم هو الموت.

لقد لاحظنا ان الرغبة تتمثل بالسعي وراء ما يلائم العمليات

الحيوية. فالقاعدة التي تحكم السلوك هي ان الجسم الحي مدفوع بالغريزة الى المحافظة على حيويته او زيادتها. فالرغبة تتطابق مع هذا الاندفاع نحو المحافظة على الحيوية او زيادتها. وبكلمة اوضح ان الرغبة تتمثل بالمحافظة على الذات، والمحافظة على الذات معناها استمرار الوجود البيولوجي الفردي، والخير هو ما يؤدي الى هذه الغاية، والشر هو الاساس في تحقيق هذه الرغبة اي في المحافظة على الذات. واذا ما علمنا بأن الرغبة في المحافظة على الذات لاتتحقق بمنأى عن ضمان الامن، فأنه سيكون من السهل القول بأن الرغبة في الامن الذي بموجبه تتم المحافظة على الذات لايمكن فصلها عن الوسيلة التي تتحقق بموجبها، الا وهي القوة. لقد كتب (هوبس) في كتابه ((الوحش)) قائلا: ((اني اجعل من الرغبة في القوة بعد القوة ميلاً دائماً لدى البشر. وليس مرد ذلك الى ان الانسان يأمل في قدر بالغ من المسرة، او انه لايمكن ان يقنع بسلطة اكثر اعتدالاً، وانما لأنه لايستطيع ضمان ما يملكه من اقتدار ووسائل عيش طيبة الا بالاستحواذ على المزيد من القوة)) وهكذا فأن اقل حاجة للأمن تساوي حاجة لاتنتهي الى القوة بجميع اشكالها، سواء في ذلك الثروة او المركز او الشرف او الشهرة. اي كل ما يمكن ان يمنع الدمار المحتوم الذي لابد في النهاية ان يصيب الناس جميعاً.

ولكن لم لايمكن للناس في ظل حالة الطبيعة ان يتعاونوا كما

يفعل النحل مثلاً؟ ان (هوبس) يجيب على هذا التساؤل بالتأكيد على ان النحل في نفس الخلية لايتنافس، فليست لدى افراده اية رغبة في التميز الواحد عن الآخر. اما الانسان فعلى خلاف ذلك.

من هذا المنطلق يحاول (هوبس) ان يرسم صورة لحالة الطبيعة التي وجدت قبل ان يوجد المجتمع. بكلمة اوضح، ان كل انسان في حالة الطبيعية لاتحركه سوى الاعتبارات الذاتية المتعلقة بأمنه وقوته، ولااهمية بعد ذلك لسواه من البشر الا بقدر ما يمس ذلك. وعليه فأن الانسان منافس للأنسان الآخر. وهو يملك القدرة على ذلك لأنه مساو له من حيث الوسائل المتاحة، فأذا ما تعلق الامر بالقوة الجسمانية، على سبيل المثال، فأنه من الملاحظ بأن ((اضعف انسان يمتلك منها ما يكفي من اجل قتل الاكثر قوة، سواء تم ذلك عن طريق الخديعة او عن طريق الاتحاد مع الآخرين الذين يتهددهم نفس ذلك الخطر الذي يتهدده.)) انها المساواة في الكفاءة التي من شأنها ان تدفع بكل واحد الى ان يجهد من اجل تحطيم او قهر الآخر بحكم ما يملكه من حق مطلق، مساو لحق الآخر، ينصب على كل شيء ويتمثل في عمل كل شيء من شأنه ان يضمن الحفاظ على ذاته. ان النتيجة التي تترتب على ذلك هي الحرب الدائمة، ((حرب الواحد ضد الآخر)) و ((حرب الجميع ضد الجميع)) والحرب في مثل هذه الحالة لاتعني ((واقعة العراك الحالة)) وانما تعني، بالاحرى، الارادة الثابتة في العراك. وطالما

توجد مثل هذه الارادة فسوف تكون هنالك الحرب، وليس السلام، وفي ظلها سيكون الانسان ذئباً تجاه الانسان.

وفي ظل حالة الطبيعة، بخصائصها هذه، ((سوف لن تكون هنالك مكان للصناعة ذلك لأن ثمارها ليست اكيدة، وبالتالي فأنه سوف لن يكون هنالك اعمال للأرض ولا ملاحة ولا استعمال للبضائع التي من الممكن ان تحمل عن طريق البحر، ولا ابنية مريحة، ولا اية وسيلة للتنقل او لنقل الحاجيات. واذا ما كانت تقتضي المزيد من القوة فأنه سوف لن تكون هنالك معرفة بوجه الارض، ولا قياس للزمن، ولا فنون ولا آداب، ولا مجتمع. والانكى من كل ذلك هو وجود الخوف الدائم وخطر الموت العنيف.)). وفي ظل حالة الطبيعة تكون الحياة مطبوعة ((على الوحدة والفقر والفضاضة، كما تكون بليدة وقصيرة.)). وفي ظل حالة الطبيعة، بخصائصها المميزة الآنفة الذكر، سوف لن يكون هنالك وجود لما هو عادل وغير عادل ((فحيث لاتوجد هنالك قوة عامة لا يوجد هنالك قانون، وحيث لايوجد قانون لايوجد ما هو غير عادل. ان القوة والخديعة في الحرب هما الفضيلتان الاساسيتان.)) وفي ظل حالة الطبيعة لاوجود للملكية ولا وجود لما هو لي وما هو لك بشكل متميز الواحد عن الآخر. وانما ((يعوذ الى الشخص فقط ما يستطيع ان يأخذه، وهو يعود اليه بقدر ما يستطيع ان يحتفظ به)) تلك هي حالة الطبيعة.

والذي نراه هو ان ادراك الفحوى الحقيقي لحالة الطبيعة لدى

(هوبس) لاينفصل عن الواقع الاجتماعي الاقتصادي لأنكلترة في الفترة التي عاش فيها.

لقد تابعنا هذا الواقع من قبل، لذا فأننا نكتفي هنا القول بأن حالة الطبيعة لدى (هوبس) هي حالة عراك دائم طالما انها تمثل حالة حرب الفرد ضد الفرد، وحرب الجميع ضد الجميع، والانسان في ظلها لايعدو كونه ذئباً تجاه الانسان الآخر. ان حالة العراك الدائم التي تتميز بها حالة الطبيعة قد تكون تعبيراً عن الاضطرابات والحروب التي عاشت في ظلها انكلترة، لاسيما في اعقاب العهد الفكتوري، بالشكل الذي رأيناه من قبل. ان هذه الاضطرابات والحروب كانت في الحقيقة دامية، وقد اقترنت بقتولات عديدة امتدت الى الملوك انفسهم.

لقد سبق ان اشرنا الى ان هذه الاضطرابات والحروب الدامية كانت قد تسببت في تكوين ((هاجس الخوف)) لدى (هوبس). ولابد ان نشير هنا الى انها كانت قد خلقت اللوحة التي رسمها لحالة الطبيعية، بقدر ما كانت هذه الاضطرابات والحروب الدامية تعبر في حدود تصوره عن الانانية لتبدو بالتالي بأعتبارها حرب الانسان ضد الانسان، وحرب الجميع ضد الجميع، ويكون الانسان خلالها ذئباً تجاه الانسان الآخر.

وربما يمكن ان نضيف بأن (هوبس) وهو يرسم صورة حالة الطبيعية. بخصائصها الآنفة الذكر، شاء ان يعبر عن الميكانيكية

التي تحكم الطبقة البرجوازية الانكليزية ليجعل من واقعها الفعلي مبرراً لوجود السلطة المطلقة. ان البرجوازية الانكليزية في الفترة التي عاش في ظلها (هوبس) كانت قد تركت النزعة الميركانتيلية وراءها. وربما يمكن القول بأنه مع انتهاء العهد الفيكتوري لم يعد تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية مستساغاً في نظر هذه الطبقة الاجتماعية. وربما هذا يفسر، الى حد بعيد، مهاجمتها العنيفة لأحتكارات الدولة، مهاجمة عنيفة. بكلمة اوضح ان البرجوازية الانكليزية في الفترة التي عاش في ظلها (هوبس) كانت قد تحولت بأتجاه النزعة الليبرالية. وهذه النزعة تقوم في الاساس، كما هو معروف، على المنافسة التي تتحكم فيها المصالح الفردية بالدرجة الاساسية. والمنافسة تتخذ في الحقيقة شكل الأحتراب الاقتصادي ما بين الافراد يكون فيها البقاء لمن هو اقوى من الناحية الاقتصادية. فبين ظهراني طبقة ((الجنتلمان)) كان الانسان يبدو ذئباً على حد تعبير (روجيه لابروس) ان (هوبس) شاء التعبير عن واقع المنافسة هذه، وذلك من خلال الصورة التي رسمها لحالة الطبيعية. بكلمة اوضح ان حالته الطبيعية لاتعدو كونها حالة المنافسة التي تشكل الميكانيكية التي تحكم النشاط الاقتصادي للطبقة البرجوازية.

وربما يكون (هوبس) قد استفاد من هذه الصورة ليبرر تدخل الدولة في جوانب من الشؤون الاقتصادية. وقد يكون هذا

الاستنتاج صحيحاً اذا ماتذكرنا بأن (هوبس) كان يرى، على حد اعتقاد الاقتصادي الفرنسي (هنري دني)، ضرورة تدخل الدولة من اجل ان لايبقى احد عاطلاً، ومن اجل تحديد النفقات الخاصة للرعايا)). ولاشك انه بذلك شاء ((ان يجعل من السلطة الملكية المطلقة الاداة الاساسية في ضمان توازن المصالح)) ضمن اطار حالة المنافسة هذه.

المبحث الثاني : قوانين الطبيعة. لقد لاحظنا ان (هوبس) يجعل من حالته الطبيعية صنواً للرغبة وضدها، اي النفور. ولكن، في نفس الوقت يرى ان الطبيعة البشرية لاتتميز بخضوعها لمبدأ الرغبة والنفور فقط، وانما تخضع كذلك لمبدأ العقل. بكلمة اوضح، اذا كان مبدأ الرغبة والنفور يؤدي الى وجود حالة الطبيعة فأن مبدأ العقل يؤدي الى الخروج منها والى اقامة المجتمع. ((فالعقل يعلم الناس ان يسارعوا بحل يناقض حالة الطبيعة)) فالعقل هو قوة تنظيمية يصبح السعي في ظلها وراء الامن اكثر فعالية، وبالتالي المحافظة على الذات اكثر جدية. ولاشك انه على قوة العقل التنظيمية يتوقف الانتقال من حالة الطبيعة الى حالة المجتمع.

ولاشك ان هذا الانتقال لايتم بشكل اعتباطي وانما يتم وفقاً لقوانين الطبيعة. فهذه القوانين تقرر ما يعمله كائن عاقل من الناحية النظرية لو نظر في غير ما تحيز الى علاقاته بالغير من حيث

ما لها من تأثيرات على امنه هو. ان الطبيعة ((هي مبادىء او قواعد عامة مكتشفة من قبل العقل من شأنها ان تحول دون قيام الانسان بأي عمل يمكن ان يؤدي الى تحطيم حياة الانسان او يعيق المحافظة على ذاته. كما من شأنها من جهة اخرى ان تؤدي الى اهمال عمل ما يمكن، عن طريقه، التفكير بأن حياته بذاتها وهي قائمة في عزلتها قادرة على ان تكون في حماية افضل.)) فقانون الطبيعة على حد قوله ((هو ما يمليه العقل السليم الذي يعلم الاشياء التي يجب عملها والاشياء التي يجب استبعادها من اجل المحافظة المستمرة على الحياة والاعضاء بقدر ما موجود فينا.)). و(هوبس) يذكر لنا تسعة عشر قانوناً طبيعياً غير انه يؤكد، بوجه خاص على قانونين طبيعين رئيسين.

والقانونان الطبيعيان الرئيسيان، في نظر (هوبس)، يتمثلان بالبحث عن السلام وبالدفاع عن النفس بكل الطرق المتوفرة. وعلى ذلك نستطيع ان نقول بأن المحافظة على الذات تبقى النقطة المركزية في فكر (هوبس)، ولكنها مع قوانين الطبيعة ستكتسب صيغة منظمة. والمحافظة على الذات عندما تكتسب مثل هذه الصيغة المنظمة ستدفع الى التعاون وهي بذلك تكون اكثر فعالية. فمن اجل تحقيق السلام يسعى الانسان الى امنه، ولكنه ليس بمقدوره ان يقوم بذلك لوحده. ذلك لأنه في مثل هذه الحالة سيمكن القول بأن له حقاً في ان يأخذ او يفعل ما يرى انه مؤد الى غايته، وعندها سنكون ازاء حالته الطبيعية مرة اخرى. ولكن

(هوبس) يؤكد بأنه ينبغي ان يكون الانسان ((راغباً في السلام والدفاع عن النفس حين يكون الآخرون راغبين ايضاً، وبقدر ما يراه لازماً لذلك وان يكون مستعداً لتأكيد هذا الحق بالنسبة الى جميع الاشياء التي تؤدي الى ذلك، وان يكون مقتنعاً بقدر من الحرية تجاه الآخرين مساو لذلك القدر الذي يسمح به للآخرين تجاهه.)). وهكذا نرى ان الشرط الرئيسي الذي يقوم عليه الامن هو الثقة المتبادلة، وهذه بذاتها تجعل من امكانية التعاون ما بين الناس ممكنة. وفي ضوء ذلك يتلمس (هوبس) ضرورة الاتفاق على التنازل عن الحق المطلق المنصب على كل شيء والمتمثل في كل شيء، ذلك الحق الذي يمتلكه كل واحد بشكل مساو للآخر وهو يعيش في حالة الطبيعية.مما تترتب عليه حرب الواحد ضد الآخر وحرب الجميع ضد الجميع كما رأينا من قبل.

ولكن اذا ما اخذنا بنظر الاعتبار الطبيعة الانسانية فأننا سنلاحظ بأن مثل هذا الاتفاق، على الرغم من وجود الخشية من الموت، في حالة عدم قيامه وعلى الرغم من وجود مبادىء العقل التي تقضي بقيامه، سوف لن يتبع ما لم توجد قوة لايمكن ان تقاوم، قوة مجهزة بالعقاب وقابلة للمشاهدة العيانية وقابلة لأن تكون موضع تحسس. ذلك لأن العقود ((بدون سيف، ليست اكثر من كلمات)). ولكن من سيمثل هذه القوة التي لايمكن ان تقاوم؟ انه بلاشك الدولة، ((ذلك الأله الفاني الذي ندين له، بعون الآله الخالد،

بسلامنا وطمأنينتنا.)) على حد تعبير (هوبس). وهي لاتعدو كونها انساناً آلياً .

ولكن من يقوم بتكوينها؟ وكيف؟ بلاشك ان الناس الطبيعيين هم الذين يقومون بتكوينها، وذلك عن طريق حلف ارادي يعقد ما بينهم وذلك بقصد توفير الحماية لأنفسهم، والخروج، دونما خوف من السقوط مرة اخرى، من حالة الطبيعة المرعبة.

المبحث الثالث : العقد الاجتماعي: يتميز الانسان، في نظر (ارسطو) بكونه اجتماعياً بالطبيعة، وهو، بالتالي مواطن بالطبيعة، فالمجتمع السياسي كان دائماً يمثل واقعة طبيعية. ان (هوبس) لايتردد عن القول وهو يستعرض آراء (ارسطو) هذه: انها لسخافة. ان الطبيعة لم تدمغ الانسان بغريزة المجتمعية، فالأنسان لايبحث عن اصحاب إلا بدافع المصلحة، وبدافع الحاجة. ((ان المجتمع السياسي هو ثمرة اصطناعية لحلف ارادي وحساب مقصود)) على حد تعبير (جان جاك شفاليه)، انه بالاحرى ثمرة اصطناعية لعقد.

لم يكن (هوبس) مبتكر لفكرة العقد، فهي ترجع في اصولها الى (ابيقور)، وربما ترجع الى ابعد من ذلك. انها تمثل مظهراً من مظاهر التقصي العقلاني عن اصل السلطة. ان مثل هذا النوع من التقصي كانت تهيمن عليه فكرة مسبقة تستهدف اضعاف السلطة، او بالاحرى تحديدها، وذلك بأقامة حقوق الرعايا بشكل عقلاني لتكون في مواجهة حقوقها. ويستبعد تماماً ان يكون (هوبس) قد استوحى

فكرة العقد عن اصولها هذه. غير ان (جون هرمان راندال) في كتابه ((تكوين العقل الحديث)) يرى ان فكرة العقد ترجع كذلك الى الفكر الروماني وفكر العصور الوسطى. وقد قامت نظرية الامبراطورية الرومانية على القول بأن كل سلطة وكل حق في وضع القوانين يعودان الى الشعب الروماني غير ان الشعب تنازل بموجب قانون شهير Lex Regia عن هذه الحقوق للأمبراطور ((فجميع حقوق الشعب الروماني وجميع سلطاته انتقلت بموجب هذا القانون الى الامبراطور. وله وحده حق وضع القوانين وحق تفسيرها.)) وعندما تم احياء القانون الروماني في العصور الوسطى انتبه الامبراطور الى هذه النظرية واتخذها سلاحاً ضد سيطرة الكنيسة، ثم تبعه في ذلك جميع الامراء. وقد انسجمت هذه النظرية بصورة طبيعية مع المذاهب السياسية في العصور الوسطى، التي اعتبرت جميع العلاقات بين الحاكم والمحكوم واجبات متقابلة. ان فكرة العقد بمضمونها الروماني هذا قد تشكل احد مصادر فكرة العقد لدى (هوبس) ولكنه ليس المصدر الحاسم.

ولكن لابد من الاشارة الى ان فكرة العقد كانت قد شاعت في العصور الوسطى لدى رجال الدين. ان هؤلاء كانوا قد ميزوا ما بين عقدين. بموجب الاول يكون الناس الذين يعيشون في عزلة الواحد عن الآخر، في ظل حالة الطبيعة، مجتمعاً. بينما بموجب الثاني ينقل المجتمع الذي تكون بهذا الشكل، او يتنازل عن

سلطاته مستخدماً كوسيلة بعض الشروط، بعد ان يكون قد نصب على نفسه سيداً صاحب سيادة. ان فكرة العقد هذه، هي الاخرى، قد تشكل مصدراً من مصادر العقد لدى (هوبس).

مع ذلك لابد من الاشارة الى ان (هوبس) كان قد تعامل مع كل هذه المصادر على طريقته الخاصة ليمنح فكرة العقد مضموناً متميزاً خاصاً به.

لقد رأينا من قبل (بودان) وهو ينظر للسيادة ولكنه لم يحاول ابداً ان يبحث في اصولها. فهي قد وجدت وكفى، تماماً كما هو الحال بالنسبة للخالق. هذا فضلاً عن ان القول بأنبثاقها عن عقد من شأنه ان يضعف منها. ان (هوبس) كان قد ادرك مدى القوة التي يستطيع ان يضيفها على السيادة المطلقة و غير القابلة للأنقسام اذا ما اقامها على اساس من عقد. لقد ادرك ان ذلك ممكناً اذا ما تم تجاوز الثنائية التي اقترحها رجال الدين في العصور الوسطى ليتم القول بوجود عقد واحد يحتوي مضمون العقدين اللذين اقترحهما رجال الدين في العصور الوسطى.

ان (هوبس) يرى بأن الناس الطبيعيين كانوا بموجب نفس الفعل قد اقاموا مجتمعاً سياسياً، وخضعوا لسيد، لصاحب سيادة، بكلمة اوضح ان (هوبس) يرى، تماماً كما هو الحال بالنسبة

للقانونيين، بأنه قبل ان يعقد العقد الذي انبثقت عنه الحياة الاجتماعية او بالاحرى الدولة، كان لابد ان يكون قد وجد شكل من اشكال الهيئة الموسعة لتكون الجهة المؤهلة الوحيدة لتقرير نقل الحقوق الطبيعية، والذي بدلالته فقط كان ينبغي ان ينظر الى القرار الذي اتخذ بأكثرية الاصوات بأعتباره التعبير الحاسم عن ارادات الافراد في هذه الهيئة. ولكن ما هو الحال لو تصورنا وجود اقلية مستعدة للأنتفاض بوجه هذا القرار لتتحرر منه؟ ان الدولة بعد ان تكون قد تكونت، قادرة على ان تستخدم كل حقوقها ضد هذه الاقلية، وان تعتبر نفسها في حالة حرب ضدها. ان مناقشات الهيئة الموسعة كان من الممكن ان تنصب على موضوعات متعددة، ولكن الموضوع الاكثر اهمية كان يتعلق بالشروط المتعلقة بأستتباب السلام. وهذه الشروط كانت قد لخصت في مادة تقضي بانه ينبغي ((ان لا يكون هنالك اي شخص يمتلك سبباً عادلاً لخشية الاخرين طيلة الوقت الذي لايكون فيه قد وجه اهانة الى الآخرين.)) ولكن مثل هذا الالتزام سوف يبقى في نظر (هوبس) مجرد التزام نظري اذ لم يرتكز الا على مجرد تحذير شعبي. ان الخبث الانساني لايسمح الا بتصور مدى عقم مبدأ لا يتمتع الا بقيمة اقناعية. فمن اجل ضمان الالتزام لاتكفي العقود لوحدها، وانما ينبغي ان تقترن بهذه العقود عقوبات زاجرة. فقد قال (هوبس): ((العقود بلا سيف مجرد كلام))، وهذا ما سبق ان اشرنا اليه من قبل. ان الحق في ايقاع العقوبات او بالاحرى نقل هذا الحق الى جهة معينة، يتمثل

بألتزام الجميع بعدم القيام بأي معارضة طيلة الوقت الذي يمارس فيه وكيلهم هذا الحق.

ولاشك انه في نفس الوقت الذي تم فيه الاتفاق على العقد انبثق المجتمع السياسي (الدولة). ولم يكن كافياً من اجل ان ينبثق هذا المجتمع السياسي ان تتفق عدة ارادات وانما كان من اللازم، اكثر من ذلك، ان تندمج هذه الارادات اندماجاً حاداً. اذ ان ذلك وحده كفيل بضمان استتباب السلام وضمان الدفاع. بكلمة اخرى ان هذا الاندماج ينبغي ان يكون على درجة بحيث انه ينتهي الى صنع ارادة واحدة. وذلك يتحقق في نظر (هوبس) اذا ما اخضع كل واحد ارادته لأرادة جهة اخرى (انسان، مجلس). ان الخضوع يتمثل بالتوقف عن مقاومة هذه الارادة وعندما يكون قد تم ذلك فأن كل واحد يكون قد نقل الى الارادة التي تم اختيارها الحق بالتصرف بقدراته وهكذا فأن الارادة التي سوف تتركز فيها كل الارادات الخاصة سوف تجمع في يدها ((قوى كبيرة الى درجة، بحيث ان الرعب الذي توحي به، بسبب ذلك، كفيل يصوغ كل الارادات بالشكل الذي يضمن الامن والسلام والوفاق)). ان تركز كل الارادات الخاصة في الارادة التي وقع الاختيار عليها سيضمن وجود اتحاد متين. ان هذا الاتحاد بعد ان يكون قد وجد فأن المجتمع السياسي سيكون هو الآخر قد وجد، وخضع الافراد فيه لسيد او صاحب سيادة.

وتنبغي الاشارة الى ان الافراد لم يتعاقدوا مع هذا السيد،

صاحب السيادة، وانما تعاقدوا فيما بينهم. ففيما بينهم اتفقوا على التنازل لمصلحة هذا السيد، صاحب السيادة عن كل حق وكل حرية من شأنهما ان يضرا بالسلام. وقد اورد (هوبس)، من اجل تبيان مضمون هذا العقد، الصيغة التي تم فيها وهي ((اني اخول واتنازل عن حقي في ان احكم نفسي لهذا الرجل او هذه المجموعة من الرجال، بشرط ان تتخلى له، انت كذلك، عن حقك وان تخوله كل ما يقوم به من افعال، وذلك بالطريقة نفسها.))

ان (جورج ليون) كان قد اوضح هذا المضمون بالقول: ((ان كل واحد يكون قد نقل الى الارادة التي تم اختيارها الحق بالتصرف بقدراته الخاصة به.)) ولاشك ان الناس الذين تعاقدوا بهذا الشكل، سيكونون، بموجب هذا العقد، مقيدين، في حين ان هذا السيد، صاحب السيادة، سوف لن يكون مقيداً. وهكذا نرى (هوبس) يتخلص بهذه الطريقة عما كان سبباً في الضعف الذي تتميز به الثنائية الآنفة الذكر، والذي يتجسد في بذرة النزاع الذي لايمكن تحاشيه ما بين حقوق الجمع الذي ارتقى الى مستوى ((الشخص))، الى مستوى ((الشعب)) وصاحب السيادة الذي يمثل شخصية الدولة. ان (هوبس) الذي لم يفكر مطلقاً في اضعاف السلطة كان يطمح الى تقويتها بشكل غريب، وذلك بمنحها حقوقاً هائلة.

ان (هوبس) كان ينطلق من حقيقة قانونية مؤداها ان الفرد وحده

هو الذي يملك الحقوق ويستطيع ان يتصرف بها. ولكن منذ ان يتم انخراط الافراد في المجتمع السياسي فأن حقوقهم سوف تضمر اذا لم تختف ، ومثله التصرف بها، اذ ان فرداً ما سيعمل بأسم هذا المجتمع كله بأعتباره وكيله المفوض او ممثله. فأذا لم يوجد مثل هذا الوكيل فسوف لن يكون للمجتمع السياسي وجود فعلي اياً كان، وانما سيكون مجرد جمع في ظله كل واحد يقرر بطريقته الخاصة وعلى حسابه الخاص. ان الجمع اذا ما اخذ بكليته سوف لن يتمتع بصفة من شأنها ان تسمح بالتعامل معه بأعتباره فردية متميزة، انه سوف لن يمتلك ولا يستطيع ان يتحدث عن نشاط خاص به، غير ان الامر سيتغير مع وجود المجتمع السياسي او بالاحرى مع وجود هذا الوكيل السيد، صاحب السيادة. اذ ان ((ارادته ستكون بمثابة ارادة كل واحد، بحيث انه يستطيع ان يستخدم قوته ومصادره من اجل السلام والدفاع المشترك.)). ولذا نرى (هوبس) يؤكد بأن المجتمع هو مجرد خرافة، اذ انه لايعني الا الحاكم، فأذا لم يكن هنالك حاكم فسوف لن يكون هنالك مجتمع. وهذا يصدق، بوجه خاص، بالنسبة للدولة، ذلك لأن (هوبس) لم يكن يميز ما بين المجتمع والدولة.

ولكن ما هي حقيقة هذا العقد؟ لقد اكد (برتراند رسل) بهذا الخصوص قائلاً : ((لست اظن ان هذا ((العهد)) (كما يسميه (هوبس) عادة) يمثل حادثة تاريخية محددة، فمما يتعارض مع

الحجة بالتأكيد ان نظن كونه كذلك، انما هو اسطورة مفسرة، تستخدم لتشرح لم يخضع الناس، ولم ينبغي ان يخضعوا للقيود على الحرية الشخصية.)).، وهذا ما يؤكده (جورج سباين) عندما يقول : ((فلا يكون هذا عقداً الا كأسلوب في التعبير فحسب. انه بالمعنى الصحيح خرافة منطقية تعوض ما في نفسية الانسان من خرافة مضادة للأجتماع.))

المبحث الرابع : الدولة والحقوق الفردية:

مهما تكن حقيقة العقد، فأن الذي يترتب عليه هو ان صاحب السيادة سيمسك ((بسيف العدل)) و ((سيف الحرب)). ولكن في تملكه لهذين السيفين ينبغي وجود صاحب سيادة واحد. انه الذراع التي تضرب والرأس الذي يقرر. ان حق السيف يمنح في الواقع صاحب السيادة القدرة على استخدام القوة التي تحت تصرفه، وذلك طبقاً لرغبته، دون ان يقدم حساباً امام اي احد. وبمقدور من يمسك بالسيف ان يقرر متى يشاء استخدام هذه القوة. واذا ما وجد من يقرر الى جانب من ينقذ فأنه سيكون من الوهم الكلام عن سيادة.

وصاحب السيادة هو الذي يحدد ما هو لي وما هو لك، ما هو عادل وما هو غير عادل، ما هو شريف وما هو غير شريف، وما هو خير وما هو شر. ان هذه التحديدات هي التي تشكل ما يسمى بالقوانين المدنية. فالقوانين المدنية على حد تعبير (هوبس) في كتابه ((الوحش)) ((هي، بالنسبة لكل واحد من رعاياه، القواعد

التي تقرر الدولة نفسها تطبيقها، سواء عن طريق الكلام، او عن طريق الكتابة، او عن طريق اي مؤشر آخر دال على ارادتها، وذلك في تمييز الشرعي عن غير الشرعي)).

ولكن قد يقال بأن مثل هذه القوانين قد تأتي مناقضة لقوانين الطبيعة. فكيف يتم حسم الامر؟ ان (هوبس) لم يقلق بصدد مثل هذا الاحتمال، اذ يرى بانه غير قابل للتحقق. ففي كتابه ((المواطن)) يرى (هوبس) ان القوانين المدنية تقوم وهي متوافقة مع قوانين الطبيعة. وفي كتابه ((الوحش)) يعود الى هذا الموضوع مرة اخرى ليؤكد بأن القانون الطبيعي يعترف مسبقاً بالعدل وبالفضائل الاخرى التي تتأتى عنه. ولكن في الحقيقة هذه الفضائل ما هي الا خاصيات تهيء الاستعداد للسلام. وبمجرد ان تكون الدولة قد قامت لتحقيق مثل هذا الاستعداد للسلام فأن ((هذه الخاصيات تصبح قوانين حالة، وهذا ما لم تكنه من قبل.. اذن انها ستصبح قوانين مدنية، بقدر ما تلزم السلطة التي تتمتع بالسيادة الافراد بطاعتها.)) فقوانين الطبيعة، في مثل هذه الحالة، ستشكل، بهذا المعنى، جزءاً من القوانين المدنية.

لقد كتب (هوبس) في كتابه ((الوحش)) بهذا الخصوص قائلاً :
((القانون المدني والقانون الطبيعي ليسا بصنفين مختلفين وانما هما، بالاحرى، جزءان مختلفان للقانون، جزء مكتوب يدعى قانون مدني، وجزء آخر غير مكتوب يدعى قانون طبيعي. ولكن الحق

الطبيعي، اي الحرية الطبيعية للأنسان من الممكن ان تضيق او تقلل بموجب القانون المدني. بكلمة اخرى ان المشرع لا يملك غاية اخرى الا وضع تقييدات من هذا القبيل بدونها لا يمكن ان يقوم اي سلام. والقانون لم يوضع في العالم لغرض آخر غير تحديد الحرية الطبيعية الخاصة بالافراد الخاصيين وذلك ليس فقط لغرض ان لايضر احدهم الآخر، وانما كذلك لضمان تعاونهم فيما بينهم واتحادهم ضد العدو المشترك))

غير ((ان صاحب السيادة يبقى بكل الاحوال هو المشرع. وبصفته هذه سوف يجد نفسه فوق القوانين. اليست هي من عمله؟ اليس هو الذي يقوم بألغائها؟ ولنفترض ان احدها لم يعد يروق له، فليس امامه الا ان يلغيه ويضع آخر بدلاً عنه. واذا ما كان بمقدوره ان يتملص منه فأنه يكون بمقدوره ان يتحرر منه. ان هذا الكائن الحر بمقدوره ان يكون حراً في اي وقت يشاء. فليس بمقدور احد ان يكون ملتزماً ازاء نفسه، فالقدرة على التقييد هي القدرة على التقيد)) وهكذا نرى ان الدولة وصاحب السيادة الذي يجسد الدولة لايلتزمان بالقوانين المدنية، اذ انهما يجدان نفسهما دائماً فوقها.

ولكن اين هي حقوق الافراد؟ ان الحقوق الطبيعية كانت قد توارت بتنازل الافراد عنها بموجب العقد الاجتماعي لصالح صاحب السيادة، ومن الآن فصاعداً فأن الحقوق التي يتمتع بها الأفراد هي

الحقوق التي يقررها صاحب السيادة بمحض ارادته، وخارج هذه الارادة لاتوجد هنالك حقوق يستطيع الافراد التمسك بها.

فحق الملكية، على سبيل المثال، وهو من اهم الحقوق المدنية، لايتأتى الا عن الدولة. فقبل ان تنشأ الدولة كان كل شيء يعود الى الجميع. ولكن مع نشوء الدولة تغيرت الحال. ((ان الملكية – على حد قول (هوبس) في كتابه ((المواطن)) – نشأت مع نشوء الدول، وأصبح لكل واحد ما يمكن التمسك به، ولكن بأسم الدولة وعن طريق الدولة)) فالدولة هي التي تؤسس الملكية ((ان ملكيتكم لاتكون كذلك (اي ملكية) ولا تستمر الا بالقدر الذي يروق للجمهورية)) وكل اضرار بالدولة هو اضرار بالملكية. والذي يترتب على هذا ان الملكية لاتمثل بالنسبة للمواطن حقاً الاتجاه مواطنيه ولكنها لاتبدو كذلك مطلقاً بالنسبة للدولة. فلا استطيع ان اتمسك بالملكية بأعتبارها حقاً تجاه صاحب السيادة.

وهذا يصدق كذلك بالنسبة للحق في التفكير او بالاحرى بالنسبة لحرية الفكر. ان (هوبس) يرى في القول بأن معرفة ما هو خير وما هو شر تعود الى كل واحد بصفته الخاصة هو نوع من الهرطقة المفسدة ((التي تتناقض مع مبدئنا القاضي بأن قواعد الخير والشر هي قوانين مدنية، وان صاحب السيادة الشرعي يضفي صفة العدل على كل ما يأمر به)) و (هوبس) يرى في مثل هذا القول غلطة شيطانية كان الله قد حذر ابانا الاول منها عندما قال له((لا تأكل من

الشجرة الخاصة بعلم الخير والشر)). ان (هوبس) يرى بأن كل المعارف : الميكانيك وفن البحرية وفن البناء الخ... التي جرت العادة على ادراجها تحت اسم الفلسفة والتي لم تكن موضع تعليم من قبل السيد المسيح، تقتضي منا ان نتعلمها عن طريق التسبيبات العقلانية اي ((بمتابعة النتائج بعد الرجوع الى التجارب لتكون نقطة الانطلاق.)) بكلمة موجزة، ان كل العلوم سوف تكون تحت وصاية الدولة، سواء متمثلة في شخص رئيسها او في شخص الحكام الذين فوضوا من قبله. وذلك بسبب ما تقتضيه من تسبيبات عقلانية انسانية. ان التسبيبات العقلانية الانسانية قد تكون مصيبة وقد تكون خاطئة، وعليه فأنها، عندما تتعلق بقضايا فلسفية، قد تكون قادرة لاسيما عندما تكون خاطئة على تسبيب الاضطراب بين افراد الشعب. وعندها تكون قادرة على احداث التمردات. وعليه فأنه سيكون من الضروري ان يوجد من يضع حدا لمثل هذا النزاع، كيما لايؤدي الى تهديد السلام العام. بكلمة اخرى، ينبغي ان يوجد من يقرر ((ما اذا كان هذا الذي تم استنتاجه قد استنتج بشكل جيد)). ولكن من سيكون هذا الحكم؟ بلا شك انه من الصعب الرجوع الى الوحي ذلك لأن السيد المسيح لم يضع قواعد بهذا الصدد ((فهو لم يأت الى هذا العالم من اجل ان يعلم المنطق.)) فالذي يحصل هو ان المحكمين سيكونون ((اولئك الذين هم الرؤساء في كل دولة.)) وهكذا فأن الدولة، اي صاحب السيادة هو سيد العلم والفلسفة، وعليه اذا ما ثار خلاف حول

معاني الكلمات او التعابير فأن الجدل الذي قد يكون من طبيعة مهددة للسلام العام سيكون بحاجة لتحديدات حاسمة،وسيكون على الحكام القيام بذلك. ومن هنا بلا شك يتأنى الدور الواسع للدولة في ميدان الثقافة والتربية.

لابد ان نشير الى ان (نورثكوت باركنسون) يرى ان ما تنازل عنه الافراد، بموجب العقد، هو الحقوق السياسية، في حين انهم كانوا قد احتفظوا، بالمقابل، بما هو اساس من حريتهم. وهكذا فأنهم كانوا قد احتفظوا ((بحرية الشراء والبيع، والطرق الاخرى في التعامل معاً، وبأختيار اقامتهم وتصاهرهم وحالتهم في الحياة، وتهذيب اولادهم كما يروق لهم.)) والذي نراه هو ان الافراد لم يتنازلوا فقط عن الحقوق السياسية وانما تنازلوا كذلك عن الكثير من الحقوق المدنية والدينية. فحق الملكية الذي تنازل عنه الافراد، كما رأينا ذلك، هو ليس حقاً سياسياً، كذلك الحال بالنسبة للحقوق المرتبطة بحرية التفكير وحرية العبادة الخ فهي الاخرى ليست حقوقاً سياسية.

والحرية، اين مكانها في فكر (هوبس)؟

ان (هوبس) يرى بأن الانسان يتمتع بالحرية في الحدود التي لاتوجد فيها قوانين، وعليه فالحرية هي ((سكوت القانون)) على حد تعبيره. غير ان الحرية بهذا المعنى لا وجود لها، وذلك بسبب افتقاد الانسان لحرية الارادة. لقد انكر (هوبس) حرية الارادة انطلاقاً

من نوع من المادية الميكانيكية التي نفذت الى الفلسفة تحت تأثير تطور علم الفيزياء على يد (نيوتن).فعلى غرار علم الميكانيك الذي تحكمه قوانين الضرورة الثابتة التي تعير اهتماماً لكل ديناميكية فيزيائية، يتم الاقرار بوجود تسلسل شديد ما بين الوقائع الفعلية المختلفة.ان العلاقات ما بين هذه الوقائع تتخذ شكل السلاسل المستمرة التي تفرض وجود تعاقب زمني او مكاني. أن متابعة الاستمرارية ما بين الظواهر العقلية المختلفة تدفع الى البت بوجود تسلسل سببي ضروري لايتيح لأي احد التخلص منه. ان الحرية الداخلية بأعتبارها نوعاً من عدم التحديد سوف لن يكون لها، ضمن اطار هذا المفهوم، اي مكان. ذلك لأنها سوف تعني الانقطاع في التسلسل السببي، ومثل هذا الانقطاع لايمكن ان يتحقق مثلمالايمكن ان يتحقق تصدع الاستمرارية الزمانية او المكانية. ان حرية الارادة سوف لن تعدو كونها فراغاً سيكولوجياً غير معقول تماماً كما هو الحال بالنسبة للفراغ الزماني والمكاني ضمن اطار استمرارية طبيعية. انها ستكون بمثابة ((نتيجة بدون سبب)). وهكذا فأن الانسان يبدو محدداً بذاته، تماماً كما هو الحال بالنسبة لأي كائن طبيعي. ان نشاطه سوف يفسر دائماً بأعتباره محدثاً بواسطة النتيجة التي تتمخض عنها العلاقة الاكثر وضعية ما بين الرغبة في اكثرمسرة ممكنه والخشية من اكبر كدر.

ولذلك ينبغي ان لاتأخذنا الدهشة ونحن نسمع (هوبس) يقول: ((ان الحرية تتوافق مع ارادة المتوحشين اكثر مما تتوافق مع ارادة الناس. ان الارادة، والرغبة ما هما إلا شيء واحد منظور اليه من جوانب مختلفة.)). وهكذا نرى ان حرية الارادة معدومة لخضوع الارادة لقوانين العلاقات السببية. ومع وجود هذه القوانين سوف تنعدم الحرية، مع انعدام حرية الارادة.

ان الحرية في نظر (هوبس) قد تفيد معنى غياب عوائق الحركة. ولكن بقصد ضمان الاتساق مع الضرورة وعلاقاتها السببية. فالمياه تنحدر من التل بالضرورة عندما ينعدم وجود العوائق التي تحول دون هذا الانحدار. فالمياه في مثل هذه الحالة تتمتع بالحرية. كذلك الحال بالنسبة للأنسان فهو يتمتع بالحرية عندما لا يوجد هنالك عائق من شأنه ان يمنع تحقق ضرورة من الضرورات الانسانية. ان حالة الطبيعة هي الحالة التي انعدمت فيها الحرية بسبب ما شكلته حالة الاحتراب من عائق امام حركة الانسان. وبالتالي عدم تحقق الضرورة وعلاقاتها السببية. ان الانتقال من حالة الطبيعة الى حالة المجتمع المدني كان قد اقترن بتحقق الحرية، بقدر ما اقترن وجود المجتمع المدني بوجود الدولة او صاحب السيادة الذي راح يعمل من اجل ازالة عوائق الحركة بقضائه على حالة الاحتراب عن طريق القوانين التي تم وضعها. بكلمة اوضح ان القوانين التي تم وضعها من قبل صاحب السيادة كانت قد فسحت المجال امام تحقق الضرورة وعلاقاتها السببية،

بقدر ماانتهت الى ازالة عوائق الحركة التي كانت تحول دون ذلك. ان صاحب السيادة على حد تعبير (اندره فاشه) ((يحرر بسلطته المطلقة النشاط الفردي)). ومن هنا تصبح المقولة القائلة بأن القوانين الوضعية هي تعبير عن الحرية هذا اذا لم تكن اداتها الرئيسة.

وربما يمكن القول بأن هوبس) يرى بأن دائرة الحرية قد تضيق مع وجود الدولة. ولكنها تضيق بأعتبارها نشاطاً خارجياً. اما على مستوى النشاط الداخلي فأن الحرية قد تضيق من اجل تحقيق نموذج آخر من الحرية يتمثل بغياب عوائق الحركة والاتساق مع الضرورة وعلاقاتها السببية. ولكن بكل الاحوال فأن الحرية التي قصدها (هوبس) هي حرية التصرف. اما حرية الارادة، اي الحرية بمعناها العام فسوف تكون موضع استهجان (هوبس)، وربما لهذا السبب كان قد انحى باللائحة على الفلاسفة القدامى الذين كانوا قد مجدوا الحرية، ذلك لأنهم بعملهم هذا كانوا قد افسدوا الناس وقادوا بهم الى استحسان الاضطرابات بأسم الحرية.

والذي نخلص اليه هو ان (هوبس) كان قد اسهم اسهاماً ثرياً في اسناد الدولة الوضعية من خلال تقديمه لكل المبررات النظرية التي تنتهي الى تعزيز السلطة المطلقة.

ولكن يبدو ان تعزير السلطة المطلقة سوف يتم على وجه آخر، اذ انه سيتم عن طريق التأكيد على الاسس الشرعية لهذه السلطة. ونظرية القانون الطبيعي ستلعب دوراً بارزاً في هذا المجال.

"الفصل الرابع"

"القانون الطبيعي وشرعية السلطة المطلقة"

المبحث الاول : عوامل تطور القانون الطبيعي

ان المفهوم الخاص بقانون طبيعي يتميز عن اي قانون وضعي هو مفهوم قديم قدم الفلسفة. فقد ظهر في العهد الاغريقي وتم التمسك به من قبل المسيحية، لاسيما في العصور الوسطى.

ان العناصر الاولى لنظرية القانون الطبيعي نستطيع ان نتلمسها في الفكر الاغريقي غير الامتثالي للقرن الخامس قبل الميلاد، فمن الممكن ان نتلمسها لدى السفسطائيين اولاً، ومن ثم لدى (هيبياس ديليس) و (بروتاكوراس) و (السيد اماس) و (اوريبيد) و (سوفكليس)، وفي الاخير لدى الرواقيين. ولكن اذا ما تم طرح مسالة وجود نظام للطبيعة سابق ومتفوق على النظام الوضعي والاتفاقي، فان القانون طبيعي لم يكن قد لعب اي دور بعد. إن مثل هذا الدور سيلعبة مع تطور اللاهوت المسيحي ولكن بصفته خلقاً يعبر عن القانون الازلي. ان اللاهوتيين القروسطيين كانوا قد اكدوا على وجود نوع من التدرج في القانون : وضعي، طبيعي، ازلي، وهذا الاخير من شأنه ان ينتزع كل استقلالية عن القانونين الاولين. فهما لايتمتعان بقيمة لابقدر ما يقومان بالتعبير عن القانون

الاخير ويحرصان على ترجمته. ان ذلك هو، على الاقل، موقف (توماس الاكويني)، ولكن مع انبثاق فجر الفلسفة الحديثة فأن القانون الطبيعي راح يحظى بأستقلاله ليصبح القاعدة التي يرتكز اليها السلوك الاخلاقي. فالقانون الطبيعي اذن هو ليس ابداً من ابتكار القرن السابع عشر.

ان (كروشيوس) الذي يعتبر، في بعض الاحيان، خالق نظرية القانون الطبيعي وخالق القانون الدولي لم يخلق في الحقيقة لا هذه ولا ذاك. ان اعماله الفكرية تعتمد، سواء من حيث الشكل او المضمون، على التقليد اللاهوتي. وهي تمثل مرحلة الانتقال من القانون الطبيعي الميثافيزيقي الى القانون الطبيعي العقلاني الذي سيتخذ أبعاده المتكاملة لدى (بفندورف).

ان هذا التطور الذي خضع له القانون الطبيعي يرجع الى جملة عوامل:

(١) تقدم العلوم واكتشاف الاراضي الجديدة. ان المعرفة الجديدةالتي انصبت على الطبيعة، نتيجة التعامل المباشر مع العلوم الطبيعية والاكتشافات الجغرافية، كانت قد اقتضت ان يناظرها بعد جديد للقانون الطبيعي قائم على اساس من ثقة متزايدة في امكانية الانسانية في ان تتفهم وتستخدم الطبيعة في جميع المجالات، خصوصاً بعد ان ثبتت النتائج العملية لمثل هذا التفهم والاستخدام. فألامر اذن لايتعلق فقط بمذهب قانوني جديد، وانما يتعلق بالاحرى بحركة عامة كانت قد شملت النظام العلمي والادبي والفني

والفلسفي والديني والسياسي. انه لمفهوم جديد تماماً خاص بالطبيعة كان قد تفتح اعتباراً من عصر النهضة.

(٢) ان مفهوم الطبيعة الجديد هذا يتميز في انه علماني بالدرجة الاساسية. مما ترتب عليه ان القانون الطبيعي الذي قام على اساس منه كان قد انفصل عن الدين مثلما انفصلت السياسة عن اللاهوت. ولكن علمانية القانون الطبيعي هذه لم تتم الا ببطء. انها لم تكن قد تحققت بعد لدى (كروشيوس) الذي كان مشبعاً باللاهوت الكاثوليكي، وخاضعاً لتأثير الاعمال الفكرية التي كان قد وضعها (توماس الاكويني) و (فيتوريا) و (سواريز). مع ذلك فأن المفهوم العلماني الخاص بالقانون الطبيعيكان قد استطاع شيئاً فشيئاً ان يوسع من رقعة نفوذه لاسيما في البلدان البروتستنتية. وهكذا نشأت كراسي متعددة للقانون الطبيعي في القرن السابع عشر في كل من المانية وسويسرة والاراضي المنخفضة كنتيجة لتطور القانون بأتجاه العلمانية.

(٣) وقد تحكم في بلوغ القانون الطبيعي لهذه المرحلة تصدع الدين المسيحي. وربما قد تكون هنالك حاجة للعودة الى متابعة نتائج الاصلاح الديني، ولكنه بالمقابل سيكون ضرورياً ان نبين بأن التفسيرات المختلفة للقانون الآلهي من قبل المذاهب الدينية المتعددة لم يكن من شأنها الا ان تولد الارتياب وتضعف الثقة

بالتعاليم الدينية. وقد كتب في حينه (فرنسيس بيكون) قائلاً: ((لو وجد انقسام مهم واحد لزاد ذلك من حماس الطرفين. ولكن الانقسامات المتعددة من شأنها ان تقود الى الالحاد.)) وهذا ما ادت اليه حركة الاصلاح الديني. ان هذا الهبوط في قيمة التعاليم الدينية كان قد تفاقم بفعل تطور العلوم واكتشاف العالم الجديد، واكتشاف نماذج قبائله الوثنية التي كان المبشرون انفسهم قد اقروا بقيمها الاخلاقية. كما كان قد غذي عن طريق الصعوبات التي واجهها التعليم الديني في الاعتراف بالتحول العقلاني الذي كان قد شق طريقه من الناحية الفعلية، وفي تحمل اعباء المتطلبات الجديدة للأقتصاد والسياسة والقانون الخ... غير ان الناس يصعب عليهم ان يعيشوا بدون البحث عن تبرير لأعمالهم. ان النجاح الذي حققه العلم الجديد كان قد هيأ الاساس الجديد والصلب والثابت، وقد تمثل هذا بالطبيعة. ان السلطة الاخلاقية للدين كانت تتضاءل في الوقت الذي كانت فيه قوانين الطبيعة تحصل على استقلالها لتصبح الركائز الامتثالية للسلوك الاجتماعي - الاقتصادي بالاضافة الى النشاط الفردي.

(٤) ان السبب الرئيسي في هذا التطور الذي عرفه القانون الطبيعي هو سبب ذو طبيعة اقتصادية. ان القانون، بشكله الاقطاعي، الذي كان سائداً من قبل، لم يعد مناسباً بالنسبة للرأسمالية التجارية. ان ازدهار الرأسمالية، اذن، كان قد شجع مدرسة القانون الطبيعي التي كانت، بدورها، قد قدمت لها كل التبريرات الفكرية،

ان قوانين التجارة كانت قد بدت في نظر هذه المدرسة بأعتبارها قوانين الطبيعة، ان الحق الاكثر طبيعياً يتمثل بالتمتع بالرفاهية والسلام. ولم يكن من باب الصدفة اذا ما رأينا مدرسة القانون الطبيعي تحقق ازدهارها في البلدان التي عرفت توسعاً تجارياً مشهوداً، مثل الاراضي المنخفضة، وان تجد، في هذا البلد بالذات، في (كروشيوس)، منظرها الاكثر شهرة، وهكذا نرى هذه المدرسة الجديدة وهي تتميز بنوع من المزج الفريد ما بين النظرية والممارسة، والشمولي والعارض. ان الاحالة الى الشمولي كانت ثابتة بقدر ما كان الامر يتعلق بأحالة محددة بصدد قضايا محددة من شأنها ان تضع مصالح الامة، او مصالح صنف معين من الافراد موضع المباشرة.

(٥) ان منظري القانون الطبيعي الجدد تمسكوا بالمنفعة العامة وحقوق الفرد وحالة الطبيعة. وبهذا الشكل كانوا قد برروا الطموحات القومية وقدموا الى اصحاب السيادة اسلحة ثمينة في صراعهم ضد مزاعم النبلاء الذين كانوا يتمسكون بأمتيازاتهم الخاصة من أجل معارضة كل نزعة بأتجاه المركزية. ولكنها، بالمقابل كانت اسلحة ذات حدين. ذلك لأن نظرية القانون الطبيعي اذا ما استطاعت ان تسمح في تبرير النزعة المطلقة في الحكم، فقد كان بمقدورها كذلك ان تساعد على ان تضع مثل هذه النزعة موضع المحاكمة. ولابد ان نضيف بأن القانون الطبيعي كان قد

استخدم في اسناد اطروحات سياسية متعارضة. فقد استخدمه (الثوسيوس) من اجل تبرير النظام التعاوني الفدرالي، في حين ان (كروشيوس) و (بفندروف) كانا قد استخدماه من اجل اسناد النزعة المطلقة لصاحب السيادة. وفي القرن الثامن عشر، عندما ستتغير موازين القوى لغير صالح الملكية المطلقة، سنرى (برلاماكي) و (باربيراك) يتمسكان بالقانون الطبيعي بقصد اسناد نوع من الحكم المعتدل.

وعلى الرغم من التطور الذي خضع له القانون الطبيعي بفعل العوامل الآنفة الذكر فأنه يبقى، بقدر ما يتعلق الامر بتحديد قيمته، محكوماً بالاسباب التي حكمت وجوده. والملاحظ بصورة عامة ان جملة مشاكل تتعلق بالعلاقات الدولية كانت قد حكمت وجوده. وقد كان (جورج سباين) قد اوضح هذه المشاكل مبيناً ان العلاقات الدولية كانت قد اتسمت بالاضطراب، وقد تعرضت للفوضى في هذا العصر اكثر منه في اي وقت آخر، وذلك نتيجة انهيار ما كان يطبق، من حين لآخر، من قيود كانت تفرضها الكنيسة في العصور الوسطى، فقيام الملكيات المطلقة، والتقبل الصريح بوجه عام لأفكار (مكيافيلي) المتعلقة بالعلاقات بين الدول، كل ذلك كان قد جعل من القوة الاداة الرئيسة في التعامل على المستوى الدولي. والى هذا يجب ان تضاف اثار الحروب الدينية التي اعقبت الاصلاح الديني وما اشاعته، على مستوى العلاقات الدولية، من كراهية دينية.

ويبدو ان هذه المشاكل، على الرغم من جوهرها الانساني، كان من الصعب افتراض حلها بموجب عمل انساني، او بكلمة اوضح بموجب عمل قانوني انساني. فعلى الرغم من القيمة المتميزة التي راح يتمتع بها الانسان في عصر النهضة فأن مثل هذه القيمة لم تكن مطلقة، اذ تبين بالتجربة العملية انها لايمكن ان تكون كذلك. فأي عمل قانوني انساني لايمكن في مثل هذه الحالة ان يتمتع بقيمة مطلقة. وهكذا فأن المباديء الاساسية التي تقوم عليها العلاقات الدولية لايمكن ان يكون مصدرها الانسان، اذ لو كانت كذلك لكان ينقصها الكمال، ولأفتقدت، في نفس الوقت، للثبات والصفة الالزامية والشمول. فلم يكن من بد من اعتبار الطبيعة وروحها مصدر هذه المباديء الاساسية. ولكن اللجوء الى الطبيعة لتكون مصدر المباديء الاساسية المنظمة للمشكلات الخاصة بالعلاقات الدولية يخفي في الواقع العجز عن حل هذه المشكلات. على المستوى الانساني. وكان مثل هذا العجز امراً واقعاً بسبب هيمنة المصالح الخاصة بكل دولة قومية، وبالتالي هيمنة روح المنافسة الحادة التي لم تكن القرصنة الا احد وجوهها. فاللجوء الى قوانين الطبيعة هو شكل من اشكال التسامي على المشكلات التي كان يعسر حلها. لقد كتب (جون هرمان راندال) بهذا الخصوص قائلاً:

((والعقل البشري عندما يجابه عدداً من العادات المتناقضة فيما بينها، فأنه يسهل عليه ان يبحث عن بعض المباديء الاساسية في

العدالة وحسن المعاملة التي تسمو فوق العادات المتناقضة وترتفع فوق الواقع الذي يأمر بالأخذ بها , تشكل بالنتيجة قياساً للحكم عليها)).

ان العوامل التي حكمت تطور القانون الطبيعي والمشكلات التي اسهمت في وجوده ستتلمسها بشكل عيني من خلال متابعتنا لفكر واحد من المفكرين الذين كانوا قد اخذوا به وهو (كروشيوس).

المبحث الثاني : كروشيوس

يبدو ان هولندة كانت من اكثر الدول الاوربية تهيأ لأحتضان مدرسة القانون الطبيعي، وذلك لتوفر جملة عوامل موضوعية. ففي القرن السادس عشر كانت اسبانية والبرتغال من اغنى الدول الاوربية بسبب ما استطاعتا ان تحصلا عليه من مستعمرات على اثر الاكتشافات الجغرافية،. وقد كان اسطولهما يملك الهيمنة على كل البحار. ولكن هذا الامتياز الذي كانت تتمتع به هاتان الدولتان لم يدم طويلاً. فقد برزت الاراضي المنخفضة كأكبر منافس. وقد تهيأت لها مثل هذه الامكانية بفضل التطور الاقتصادي السريع الذي عرفته. مما سمح لها في ان تصبح القوة التجارية الاولى في العالم، وان تضم اليها الكثير من المستعمرات التي عرفت بغناها. وبعد ان ضمن الهولنديون لأنفسهم امتياز نقل بضائع غالبية العالم عن طريق البحر استطاعوا في الحقيقة ان يضمنوا رقابة كل التجارة العالمية الى ان تهيأت فرصة ظهور الانكليز كمنافسين.

ان هذا الازدهار الاقتصادي الذي عرفته هولندة كان قد اقترن بظهور طبقة برجوازية قوية على المستوى الاقتصادي. ان قوتها هذه مكنتها من ان تفرض على المستوى السياسي هيمنتها على البرلمان الذي كان قائماً آنذاك. وفي عام (١٥٨١) قامت هذه الطبقة بثورتها. اذا استطاع البرلمان الهولندي الذي كان يخضع لهيمنتها ان يخلع (فيليب الثاني) ملك هولندة، ليقيم سلطة معتدلة شكلت المناخ المناسب لظهور التيارات الفكرية الحديثة بما فيها مدرسة القانون الطبيعي. ان (جون هرمان راندال) الذي تابع هذه التيارات الجديدة كتب قائلاً : ((وقد نجحت هذه الحركات بالفعل في هولندة اولاً وفي انكلترة بعد قرن من ذلك... وكانت تسيطر في هذين البلدين الطبقة المتوسطة سيطرة تامة.)) وقد عمل ((الضمير والتجارة))، على حد تعبيره، في سبيل ذلك. ثم يعود فيقول: ((كان مركز هولندة بالنسبة الى القرن السابع عشر مماثلاً لمركز انكلترة بعد ثورة (١٦٨٨)، اي انها كانت نموذجاً للمؤسسات الحرة ومركز اشعاع لأوربا بكاملها... وقد اثبتت ان في متناول الحكومة ان تكون في آن واحد قوية ومستقرة ومسيرة من الطبقة المتوسطة وآخذة بأسباب التسامح الديني على مستوى واسع)).

في ظل هذا المناخ عاش (كروشيوس) (١٥٨٣ - ١٦٦٥)

لقد استطاع (كروشيوس) منذ عهد مبكر ان يحتل مكاناً بارزاً

في الحياة العامة. ففي سن الرابع عشر اصبح عضواً في السفارة الهولندية في (باريس). وقد عقد (هنري الرابع) محادثات مطولة مع هذا العالم الشاب، وقد اعجب خلالها به فأسماه ((معجزة هولندة)). لقد كان (كروشيوس) بارعاً في الكثير من مجالات المعرفة : الفنون، الآداب، العلوم، الشعر، بالاضافة الى السياسة، مما اتاح له امكانية تسنم الكثير من المناصب المهمة. ولكن حصل ان خضعت هولندة للمنازعات المدنية والدينية فربط نفسه بطرف كان قد خسر المعركة في هذه المنازعات، فحكم عليه، من قبل الطرف المنتصر، ((بدخول القلعة وعدم الخروج منها ابداً)). غير ان تعلقه بزوجته وبكتبه سيتيحان له فرصة الخروج بسرعة. فقد استطاعت زوجته ان تحصل على موافقة على مشاركته اسره، وعلى جلب صناديق كبيرة من كتبه المفضلة. فهرب (كروشيوس) بواحد من هذه الصناديق ليلجأ الى فرنسا عام (١٦٢١) حيث استقبل بحفاوة. وهناك كان قد وضع كتابه الشهير ((قانون الحرب والسلام.)) (١٦٥٥) ليهديه الى الملك لويس الثالث عشر. وبعد موت الطرف الغريم عاد الى هولندة، ولكن الشروط العامة التي وجد نفسه في ظلها لم تكن مقبولة لديه، فلجأ مجدداً الى (هامبورج). ثم اختير بعد ذلك ليكون سفيراً لملك السويد لدى ملك فرنسا. وفي عام (١٦٦٤) وفي اعقاب سفرة باهرة في بلاده، عاد الى السويد ماراً بألمانية ليموت على اثر زوبعة اجتاحت

البلطيق لتلقى بالسفينة التي كانت تقله على ساحل (بوميراني) ليصيبه المرض على اثر ذلك ثم يموت.

ان (كروشيوس) لم يعن في الحقيقة بالجوانب النظرية لموضوع الدولة والسلطة فيها. فمثل هذه الجوانب لم تحظ من لدنه الا بأهمية عارضة. ولعل ذلك يرجع الى انه كان قد كرس كل جهوده للجوانب العملية من القانون الوضعي، مما اعاق تفكيره الفلسفي في مثل هذا الموضوع.

وربما يمكن القول بأنه ليس فقط الجوانب النظرية لموضوع الدولة والسلطة فيها لم يحظ بأهتمامه الجدي، وانما الموضوع نفسه هو الآخر لم يجد مثل هذا الاهتمام. بكلمة اخرى ان الدولة والسلطة فيها احتلت حيزاً ثانوياً في تفكيره، ذلك لأن ما حظي بأهتمامه بوجه خاص هو العلاقات الدولية.

ان العمل الفكري لأكثر شهرة الذي كان قد وضعه (كروشيوس) يتمثل بكتابه الضخم ((قانون الحرب والسلام.)) والملاحظ ان (كروشيوس)، منذ كتاباته المبكرة، حرص على ان يبدو، لابأعتباره فيلسوفاً تجريدياً وانما بالاحرى بأعتباره برجوازياً هولندياً مدركاً كل الادراك للمصالح التجارية لبلده. ففي عام (١٦٠٤) وفي مذكرة له تحمل عنوان ((تعليق على حق الاستيلاء)) كان قد قدمها كأستشارة قانونية الى ((الشركة الهولندية للهند الشرقية)) برر (كروشيوس) الاستيلاء على عدة سفن برتغالية في

(ملقا) من قبل الشركة الآنفة الذكر. ولابد من الاشارة في الاخير الى ان (كروشيوس)، في هذه المذكرة، كان قد ثبت بعض المباديء التي يفترض انها موضع اعتماد القانون الطبيعي، وهذه المبادىء هي : (١) لاتستطيع لا الدولة ولا الفرد مهاجمة دولة او فرد آخر. (٢) ينبغي على الدولة وعلى الفرد ان يمتنعا عن تملك ما يعود لدولة اخرى او لفرد آخر. (٣) لايجوز لا للدولة ولا للفرد ان يخرقا عقوداً او اتفاقيات. (٤) كما لايجوز لا للدولة ولا للفرد ان يرتكبا جريمة. واكد بأن هذه القواعد الرئيسة ينبغي ان تكون موضع تطبيق من قبل اي قاض، واذا لم يوجد قاض فمن قبل الدول او الافراد انفسهم وذلك في حالة الحرب او النزاع. وعليه فأن البرتغال كانت قد حرمت هولندة من حق الابحار في الهند الشرقية لأغراض تجارية. وحيث لم يكن يوجد قاض فأن الشركة الهولندية للهند الشرقية تجد ما يبرر قيامها بأسر السفن البرتغالية والاستيلاء عليها. ان هذه الافكار سوف يطورها (كروشيوس) لاحقاً وفي مناسبة اخر. ففي عام (١٦٠٨) تم افتتاح المفاوضات ما بين اسبانية والاقاليم المتحدة (هولندة). وقد ادت هذه المفاوضات الى هدنة امدها اثنى عشر سنة. واثناء هذه المفاوضات كانت حكومة (مدريد) قد اثارت الزعم بأستبعاد الاراضي المنخفضة من التجارة في الهند الشرقية.لقد اثار هذا [illegible] (كروشيوس)، ومن اجل اسناد حجة حكومته نشر كتاب [illegible] ((ميارم الملاحة)). وفي هذا الكتاب (اعتمد كروشيوس) الك...

من النصـوص الاغريقيـة والفروسـطية مـن اجـل ان يؤكـد بـأن الهولنديين كانوا يملكون دائماً الحـق في الابحـار في ميـاه الهنـد الشرقية، وذلك بالشكل الذي هـم فـاعلوه. كمـا يملكـون الحـق في المتاجرة مع السكان الاصليين. ((ان الحق الذي نطالب به يتـأتى - على حد قوله - عن الطبيعة التي هي ام الجميع عـلى حـد سـواء. ان هذا الحق تمتد امبراطوريته لتشمل اولئك الذين يأمرون الامـم، وهو يبدو لهم مقدساً بقدر ما يتقدمون في مضمـار التقـوى.)). ان (كروشيوس)، انطلاقاً من هذه الحجج كان قد فند مزاعم (اسـبانية) واحالها الى نوع مـن العـدم. لقـد كـتب قـائلاً: ((بموجـب قـانون الشعوب تكون التجـارة حـرة مـا بين الجميـع)) وهـو ينهـى عملـه الفكري هذا بالاعلان عن عدم ضرورة التراجع امـام الحـرب اذا مـا تمسكت اسبانية بمزاعمها.

مع ذلك فأن كتابـه ((قـانون الحـرب والسـلام)) يبـقى الشـاهد الرئيس على افكار (كروشيوس) السياسية وعلى ابعادها المختلفة.

اولاً: قـانون الحـرب والسـلام : لقـد لاحظنـا مـن قبـل ان (كروشيوس) كان قد وضـع كتابـه ((حريـة الملاحـة)) مـن اجـل الدفاع عن مصـالح خاصـة وعـابرة. أليس بمقدورنـا ان نـذهب الى الاعتقاد بأن كتاب ((قانون الحرب والسلام)) كـان هـو الآخـر قـد تحت ضغط الظروف الطارئة التي كانت تحيط بالمؤلف؟

ان هذا الافتراض ليس بعيداً عن الواقع فقد اكده (كروشيوس) نفسه في مقدمته لهذا الكتاب الشهير حيث قال ((اما فيما يتعلق بي فأني، والقناعة تتملكني، بموجب الاسباب التي عرضتها، بوجود قانون مشترك بالنسبة لكل الشعوب، وصالح للحرب وفي الحرب، املك اسباباً خطيرة تحكمني بالكتابة في هذا القانون.

لقد شهدت في العالم المسيحي افراطاً في الحرب لايشرف حتى الامم البربرية. فمن اجل اسباب بسيطة او غير قائمة يتم اللجوء الى السلاح. ومنذ ان يتم ذلك سوف لن يحترم لا قانون الهي ولا قانون انساني، وانما الذي يحصل تماماً كما لو ان الجنون، بموجب أمر عام. كان قد انطلق ليفتح الطريق لكل الجرائم.)).

فالحروب التي اجتاحت الدول الاوربية كان ينبغي ان تنظم بموجب قانون مشترك. ويبدو ان هذا ما لم يكن موضع ادراك حتى من قبل الناس المتميزين في زمانه. لقد كتب (تيودور رويسن) في كتابه ((المصادر المذهبية للنزعة الدولية)) قائلاً: ((ان (كروشيوس) لم يكن، كما كان الحال بالنسبة لكل من (فيتوريا) و (سواريز) و (جنتيلي)، استاذاً جامعياً، فهو لم يتوجه (في كتابه الآنف الذكر) الى الطلبة ولا الى العلماء المختصين في القانون الدولي، وانما كان بالاحرى برجوازياً ذا ثقافة عالية يكتب للبرجوازيين المثقفين او بالاحرى يكتب ((للناس الشرفاء)) في

زمانه. فقد لاحظ داخل هذا الوسط جهلاً بخصوص الحرب، كما لاحظ نوعاً من الخلط والتشويش في المفاهيم الخاصة بها، وكل ذلك كان يشكل حالة فكرية تتسم بالخطورة بقدر ما كانت الحرب شبه السياسة او شبه الدينية تكدر اوربا الجديدة وتهدد بأشعال لهيب الصراعات الدينية للعصر السابق مرة اخرى. ان هذا الرأي العام الجديد الذي لم يزود بالمعلومات الكافية هو الذي كان موضع عناية (كروشيوس) وذلك بقدر ما كان يتطلع الى تنويره))

يقسم كتاب ((قانون الحرب والسلام)) الى ثلاثة اقسام يتم خلالها عرض مبادىء قانون الطبيعة والشعوب، بالاضافة الى المبادىء الخاصة بالقانون العام. ان (بول هازارد) في كتابه ((ازمة الضمير الاوربي)) كان قد قيم هذا الكتاب بقوله: ((كتابه عظيم جهله الجمهور، كما يحدث عادة بالنسبة للكتب التي تؤثر عميقاً في مصيره. لقد ترجم وعلق عليه وشرح في كراسي القانون الاكاديمية طيلة العصر.))

ان كتاب ((قانون الحرب والسلام)) هو، قبل كل شيء، كتاب في القانون الدولي. موضوعه الاساس تنظيم ما ندعوه بالعلاقات الدولية. ان هذه العلاقات الدولية، في الوقت الذي كتب فيه (كروشيوس) كتابه، كانت قد خضعت لأزمة حادة، وذلك لأن المبادىء القديمة للقانون الاقطاعي والاعراف الحربية للفرسان والتنظيمات الكنسيه لم تعد لها اية قيمة عملية ولا اية دلالة حقيقية، لاسيما بعد نشوء الدول الوضعية الحديثة بخصائصها

الجديدة. كما ضعفت، في نفس الوقت، قيمة القانون الروماني الذي حافظت عليه البابوية وطبقته لغاية ذلك الوقت، وذلك بفعل انتشار البروتستنتية وهزال سلطة البابا، وربما يمكن القول بأن الحاجة هي التي كانت قد دفعت الى اعتماد مباديء جديدة في تنظيم اللعلاقات الدولية، تماماً كما هو الحال بالنسبة للرومانيين وهم يواجهون المشاكل التي ترتبت على غزوهم لأقاليم عديدة. لقد تساءل الرومانييون في حينه عن القانون الذي يجب ان يطبق على الرعايا الجدد والغرباء طالما ان القانونيون الروماني المدني هو خاص بالرومانيين وحدهم. لقد توصل القانونيون الرومانيون، اثر ذلك، الى وضع ((قانون الشعوب)) الذي جمعه رجال مشبعون بالمثل الاعلى الذي تمسك به الفلاسفة الرواقيون والذي يشكل قانون الطبيعة مادته. وهكذا امتزج قانون الطبيعة وقانون الشعوب، واعتبر هذا المريج القانون الذي يتبناه العقل الطبيعي لجميع الناس. بكلمة اوضح ان مشاكل جديدة كانت قد طرحت في عصر النهضة بفعل ظهور الدول الوضعية الحديثة المتمسكة بكل قوة بنزعتها القومية، واصبح من الآن فصاعداً من اللازم حسم هذه المشاكل.

لقد طرحت من قبل مفكري عصر النهضة مشاريع متعددة بهذا الخصوص تتراوح ما بين استعمال القوة والتوازن والعدالة الخ... ولكن يبدو، من الناحية العملية ان داعي المصلحة العليا للدولة هو الذي فرض منطقة لتنظيم السياسات التي تفرضها عادة النزعة

المطلقة.

ان (جون هرمان راندال) كان قد عبر عن ذلك بوضوح وهو يتابع النتائج التي ترتبت على ضمور القواعد الخاصة بالقانون الروماني لعدم صلاحيتها في تنظيم العلاقات الدولية. فقد قال: ((ان ضمور هذه القواعد كان قد ترك المجال مفتوحاً امام امرين: اما نظام (مكيافيلي) وما ينتج عنه من صراع مميت ما بين الامم من اجل البقاء لاتتخلله هدنه، واما وضع مصطلح لمبادىء الشرف وحسن السلوك بين الامم. ويمكن القول ان الناس بصورة عامة -- حتى رجال الدولة - لم يكونوا على استعداد لأتباع (مكيافيلي) دائما لذلك رحبوا بـ (كروشيوس) حين وضع اسسا لمصطلح الشرف، بقطع النظر عما اذا كان هذا المصطلح سيطبق اولا يطبق.)). لقد كتب (تيودور رويسن) قائلا: ((ان ما كان يشغل بال (كروشيوس) بالدرجة الاساسية هو القيام بعمل ضد المكيافيلية التي كانت، على انقاض المسيحية قد افسدت الاخلاق السياسية.)) ففي عالم يستسلم للخصومات ما بين دول كبيرة ذات سيادة تكون كل وسائل ((سياسة القوة)) جيدة بما فيها السرقة والعنف الذي لايعرف التوقف. ان (كروشيوس) وهو يستعيد ذكريات التقاليد النبيلة للعصور الاغريقية-الرومانية بالاضافة الى ذكريات المسيحية كان قد اشار الى ان الدول تشكل جزءا من المجتمع الانساني، وان هذا الاخير يمتلك متطلباته وقوانينه، وان الدول تماما كما هو الحال بالنسبة للأشخاص، تمتلك واجباتها، وانها تصبح مجرمة اذا

ما تنكرت لقواعد القانون. ان مثل هذا التأكيد كان يبدو بلا شك تافها في العصور الوسطى. ولكن النزاعات السياسية والدينية التي ميزت القرن السادس عشر كانت قد كشفت بشكل متميز عن الاهمية التي يتمتع بها مثل هذا التأكيد وان دور (كروشيوس) يتأتى عن احتضانة لمثل هذا التأكيد والتنظير له وذلك بالاشارة الى ان سيادة الدول، حتى الكبيرة منها، لاتستبعد ابدا السلطة العليا للوعي الاخلاقي.

بكلمة اخرى ان (كروشسوس) كان قد توخى في كتابه ((قانون الحرب والسلام))ان يمنح العلاقات الدولية اساسا قانونيا يقوم من حيث المبدأ على اساس من فرض بعض القيود على ما سمى بـ ((بمصلحة الدولة)) التي كانت تطغي على كل اعتبار. ان (كروشيوس) شهد النتائج السلبيةالتي ترتبت على اتباع القواعد التي اقترحها (مكيافيلي) في ميدان العلاقات ما بين الدول والتي تقوم على اساس من ((مصلحة الدولة)) دون غيرها، وذلك من خلال متابعته لصراع هولندة مع اسبانية والبرتغال، مما دفع به الى اقتراح وضع بعض القيود. مع ذلك ينبغي ان نعترف بأن (كروشيوس) لم يحاول أن يوقف التنافس ما بين الدول ذات السيادة، ولكنه حاول ان يضع نظاما لذلك التنافس. ولذا فأن الاساس القانوني الذي سيعتمده سوف يمثل احاطة بكل هذه الجوانب.

وبقدر ما كان من الضروري خلق هذا الاساس القانوني، فأنه لم

يتم اللجوء الى القانون الوضعي، وانما بالاحرى الى القانون العقلاني او الطبيعي. وحيث انه عقلاني وطبيعي فأنه سيطبق على جميع الناس وسيكون شموليا، ولكنه بكل الاحوال لايصدر عن سلطة معينة وانما يصدر عن الطبيعة نفسها.

وكتاب ((قانون الحرب والسلام)) يتضمن بالاضافة الى المقدمة الواسعة، معالجة لموضوعين اساسيين هما الحرب والسلام. ويبدو ان موضوع الحرب يشغل الحيز الاكبر من الكتاب. وفيه يبدو (كروشيوس) بأعتباره ليس من اولئك الداعين الى السلام، وانما من المنظرين للحرب بقصد اضفاء صفة انسانية عليها، ومن ثم اضفاء الصفة الشرعية. ولكن بالمقابل لم يفكر (كروشيوس) بالوسائل اللازمة لأزالتها والتحوط دون وقوعها. اما فيما يتعلق بموضوع السلام فالملاحظ انه لم يشغل الا حيزا ضيقا من الكتاب. ولكن في مجرى معالجته لهذا الموضوع سيطرح مرة اخرى الكثير من الافكار المتعلقة بالقانون الطبيعي.

ثانيا : القانون الطبيعي: أن القانون الطبيعي في رأي (كروشيوس) هو قرار العقل السليم الذي من شأنه ان يبين بأن عملا ما يتسم، من الناحية الاخلاقية باللزوم او بالخسة، وذلك طبقا لتناسبه او عدم تناسبه مع الطبيعة العاقلة والاجتماعية، وبالتالي فأن عملا من هذا القبيل يكون مباحا او محظورا من قبل الله خالق هذه الطبيعة)). انه لتعريف معقد من الممكن ان نتلمس خلاله صدى الخلافات التي كانت قد نشبت، من قبل، بين (سواريز) و

(فاسكز) كما انه يكشف عما يدين به (كروشيوس) لسابقيه.

ان القانون الطبيعي يمثل في نظر كروشيوس واقعا متساميا لا يقبل النقاش. وهو، بصفته واقعا متساميا يفرض نفسه على الله نفسه: ((ان القانون الطبيعي بدرجة من الثبات بحيث لايمكن تغييره من قبل الله ... فكما ان الله ليس بمقدوره ان يجعل من حاصل مجموع اثنين، واثنين ان لايكون اربعة، فأنه في نفس الوقت، لايستطيع ان يمنع ما هو بالأساس سيء من ان لايكون سيئاً)).

ومصدر القانون الطبيعي هو الطبيعة، فهو يقول: ((ان ام القانون الطبيعي هي الطبيعة نفسها.))، فهو يستمد سلطتة من الطبيعة، وبشكل ادق من الطبيعة الانسانية طالما انه يتأتى عنها لتشكل مصدره الخاص، وذلك بغض النظر عن تدخل اي تشريع وضعي. ان (كروشيوس) لم ينكر القانون الآلهي، ولكنه بالمقابل كان قد جعل القانون الطبيعي مستقلا عنه، مثلما هو مستقل عن اي تشريع وضعي.

وبحكم ارتباطه في وجوده بالطبيعة الانسانية فأن القانون الطبيعي سوف لن يقبل التنوع، ذلك لأن الطبيعة الانسانية نفسها لاتقبل التنوع. وبما ان الطبيعة الانسانية تتميز بالشمول فأن القانون الطبيعي هو الآخر سوف يتميز بالشمول.

ان ميدان القانون الطبيعي يبدو، في نظر (كروشيوس) محددا بموجب مصدره. بكلمة اخرى ان مبدأ القانون الطبيعي يتمثل بكل ما يتعلق بتنظيم الحياة الانسانية فالقواعد التي يقترحها تشكل

تشكل الشروط الضرورية التي لا يمكن تحاشيها بالنسبة لحياة المشتركة النظامية.

ومن اجل ان نبين ما اذا كانت قاعدة ما هي من القانون الطبيعي ام لا يقترح (كروشيوس) طريقتين احداهما مباشرة والاخرى غير مباشرة: ان الطريقة المباشرة تتمثل بتلمس الطبيعة العقلانية والاجتماعية للقاعدة. فبفضل التسبيب العقلاني يتأتى عن الطبيعة الانسانية عدد معين من القواعد التي من الممكن ان تشكل الاحكام الاساسية للقانون الطبيعي. اما الطريقة غير المباشرة فأنها تجعل قواعد القانون الطبيعي تتأتى عن ملاحظة الاستعمال الشمولي للأمم. وبكلمة اخرى اذا ما كانت القواعد تتطابق مع الاستعمال الشمولي للأمم فأنها ستكون من قواعد القانون الطبيعي.

ثالثا : من حالة الطبيعة الى المجتمع: ان الصفتين اللتين الحقتا بالطبيعة بأعتبارها مصدر القانون الطبيعي هما، في نظر (كروشيوس) ((العاقلة)) و ((الاجتماعية)). ان (كروشيوس) شاء ان يثقل صفة ((الاجتماعية)) بدور اساس : فالناس اذ يتميزون انما يتميزون بصفتهم الاجتماعية. ولاشك ان هذه الفكرة تفتقد تماما للأصالة فقد سبق لـ (ارسطو) ان اشار اليها عندما اكد بأن الانسان حيوان اجتماعي. ولكن الذي يتميز به (كروشيوس) هو تأكيده على ان الانسان مجهز بقابلية اصدار الاحكام ومجهز في نفس الوقت بأرادة، وذلك كافي لأن يسمح له في ان يضيف الى القواعد الاولية لقانون الطبيعة قواعد اتفاقية تساعد في تمتين وتطور

المصالح المشتركة. بكلمة اوضح ان (كروشيوس) يرى ان الناس كانوا قد قرروا بمقتضى اتفاق مشترك الخضوع الى سلطة مشتركة، اذ انهم يمتلكون ميلا طبيعيا بأتجاه المجتمع النظامي. وهكذا فأن القانون الطبيعي اذ يرتبط في نشأته بالطبيعة، انما يرتبط، على وجه التخصيص بالطبيعة الاجتماعية التي يتميز بها الانسان.

ومن اجل توضيح فكرته هذه حاول (كروشيوس) ان يعقد حوارا مع (كارنيادس) الناقد المتشكك لفلسفة الرواقيين. فقد ذهب (كارنيادس) الى الاعتقاد بأن المصلحة الذاتية هي الدافع وراء كل سلوك انساني، وقد رد (كروشيوس) على ذلك بالأشارة الى ان الاستشهاد بالمنفعة الخاصة شيء غامض في جوهره، لأن الناس كائنات مفطورة بالطبيعة على الاجتماع. ونتيجة لهذا فأن المحافظة على المجتمع نفسه هي منفعة كبرى لاتقاس بأية فوائد خاصة تؤول الى الافراد بصفتهم افرادا. لقد كتب (كروشيوس) بهذا الخصوص قائلا: ((الانسان بالتأكيد حيوان، ولكنه حيوان من نوع راق، وهو بالنسبة الى جميع الحيوانات الاخرى ابعد مما تكون عليه مختلف انواع الحيوانات بعضها بالنسبة الى بعض... ولكن من بين السمات المميزة للأنسان رغبة دافعة في الاجتماع، اي في الحياة الاجتماعية. ليس اهتماما من اي نوع وكل نوع، ولكنه اجتماع سلمي ومنظم طبقا لمقياس ذكائه مع جميع الذين هم من نوعه، وهذا الاتجاه الاجتماعي دعاه الرواقيون ((الميل الى

الاجتماع)) ومن هنا تتأتى الحاجة الطبيعية للمحافظة على النظام الاجتماعي التي تمثل بحد ذاتها منفعة و ((المحافظة على النظام الاجتماعي... هي مصدر القانون بالمعنى الصحيح...)).

فهناك اذن حد ادنى من شروط وقييم ينبغي تحقيقها ما دامت الطبيعة البشرية على ما هي عليه، اذا ما اريد دوام اي مجتمع منظم، وفي المقدمة من هذه الشروط والقيم يشخص امن الملكية في المقدمة الى جانب التعامل العادل، والتوافق التام ما بين سلوك الناس واستحقاقاتهم الخ...

وهكذا فأن الانسان بصفته كائنا اجتماعيا من الناحية الاخلاقية يجد نفسه مدفوعا بواسطة حافز فطري نحو الدخول مع اشباهه في مجتمع منظم ونظامي. ان هذه الحاجة للعيش في مجتمع تستجيب، قبل كل شيء لأشباع عاطفة اخلاقية في الميل نحو الآخر. ليست المصلحة الصرفة هي التي تحركنا، كما ليس فقط الحاجة المادية، وانما الذي يحركنا هو عاطفة اكثر ارتقاءا، تتمثل بالانجذاب نحو حالة نجد فيها، في نفس الوقت، اشباعنا الخاص، ونضمن اشباع الآخرين.

لقد كتب (جون هرمان راندال) وهو يعرض رأي (كروشيوس) في هذا المجال فقال: ((ان الشهوات الطبيعية والتبصر العقلي يجذبان الافراد بعضهم صوب بعض، ويفرضان سلوكا ينسجم مع الوجود الاجتماعي. وهذه الحياة الاجتماعية ممكنة اذا تحققت شرائط لايمكن تحققها بدونها. وما الاخلاق الطبيعية سوى الانصياع

لهذه الشرائط، وكل ما يجعل تحقيق الحياة الاجتماعية للكائنات العاقلة من الامور المستحيلة فهو خطأ فالقانون الطبيعي ينشأ اذن من مباديء كامنة في الطبيعة البشرية ومطالبها)).

وهكذا فأن مصدر القانون الطبيعي اذا ما تمثل بالطبيعة، فأنه سيتمثل بالطبيعة الاجتماعية بوجه خاص. وقد عبر (كروشيوس) عن ذلك بجلاء عندما قال: ((ان ام القانون الطبيعي هي الطبيعة نفسها التي تدفع بنا الى البحث عن التواصل مع اشباهنا حتى ولو. لم نكن بحاجة لأي شيء)).

ان الالتزام التعاقدي الذي يمثل احد النتائج الاساسية للنزعة الاجتماعيةالتي يتميز بها الانسان، سوف تستخدم كأساس في قيام المجتمع المدني.

ان (كروشيوس) يذكر وهو يستعيد بعض نصوص الانجيل بأن الله منذ ان خلق العالم كان قد ((منح النوع الانساني حقا عاما على الاشياء.)) بحيث انه في الاصل كان كل شيء تحت تصرف الجميع، وانه لم يكن بمقدور احد ان يقول بأنه ازاء مشكلة حق. غير ان عدد الناس راح يتزايد، وراحت حاجاتهم تتنامى بقدر ما راحت تتطور الفنون الانتاجية. ان النزاعات والمشاحنات باتت امرا لايمكن تحاشيه. ومن اجل ان يتمتع الناس بأموالهم بسلام اقاموا فيما بينهم حلفا او اتفاقا، سواء كان هذا ضمنيا او علنيا. بهذا الشكل كان قد تم قيام المجتمع المدني.

والملاحظ ان الملكية الخاصة كانت قد لعبت دورا بارزا في

قيام هذا المجتمع، وقد لعبت كذلك مثل هذا الدور في وجود القانون الاجتماعي الذي ينبثق، كما لاحظنا عن الطبيعة الاجتماعية للأنسان التي تدفع به بأتجاه الاتفاق من اجل قيام هذا المجتمع. فالأتفاق الطبيعي وجد من اجل ضمان الملكية.

لقد عالج (كروشيوس) في كتابه ((قانون الحرب والسلام)) الملكية معالجة مستفيضة محاولا تبين اصولها بالدرجة الاولى، وامكانية التوسع بهذا الحق ليشمل، على مستوى القانون الدولي، المياة والبحار الخ... ونكتفي هنا بالاشارة الى ان القانون الطبيعي يستهدف بالدرجة الاساسية ضمان الملكية. ((ان الملكية بالاستعمال الذي هي عليه، كانت قد وجدت بموجب الارادة الانسانية. ولكن منذ اللحظة التي وجدت فيها، فأن القانون الطبيعي نفسه هو الذي سيعلمني بأنها ستكون جريمة ارتكبتها ان استولي ضد رغبتك على ما يشمل موضوع ملكيتك)) فالقواعد التي يعتمدها القانون الطبيعي ستتمثل في الاصل، وبالدرجة الاولى، بالقواعد التي يتكون منها القانون الخاص، اي بالقواعد التي تقضى بأحترام مالي ومالك، وبالاقرار بالملكية، ومن ثم بأنجاز العقود، و بالتعويض عن الاضرار.

رابعا: الدولة: ان القانون الطبيعي يقضي بأحترام الاتفاق الذي تم بموجبه قيام المجتمع المدني وذلك لغرض ضمان التمتع السلمي بالاموال. او بالاحرى لغرض ضمان الملكية. ومن اجل ذلك لابد من ان نوفر للناس وسيلة تلزمهم بشكل متبادل الواحد

تجاه الآخر. وطبقا لما يذهب اليه (كروشيوس) يشكل الالتزام التعاقدي اساسا لوجود القانون العام، في نفس الوقت الذي يشكل فيه اساسا لوجود القانون الخاص.

وبصفتها اتحادا تاما ما بين افراد احرار بواسطته ينبغي ان يتحقق ما يدعوه (كروشيوس) بـ ((قانون الطبيعة)) تقوم الدولة، التي تمثل مجتمعا سلميا ومنظما، على اساس من قرار ارادي يتخذه هؤلاء الافراد. وبعد ان كان هؤلاء يفتقدون لسلطة سابقة تتمتع بالهيمنة عليهم، يحصلون على هذه السلطة بموجب عقد بمقتضاه يخضع الناس انفسهم لها.

وفي الدولة بصفتها مجتمعا انسانيا قائما على اساس تعاقدي تتركز علاقات القانون العام والقوة السياسية. وعلى الرغم من تكوينها من افراد يتميزون بأنهم عرضة للموت، فأن الدولة نفسها تبقى ولاتفنى بفنائهم. ان التزاماتها وحقوقها تستمر قائمة عبر الزمان مهما كان صاحب السيادة، ومهما كان العاهل، ومهما كان شكل الحكم. ان هذه هي نظرية ديمومة الدولة.

ان التماهي ما بين الدولة وديمومة حقوقها والتزاماتها تقوم على اساس من ان هذه الحقوق والالتزامات هي حقوق والتزامات الشعب، نفس الشعب. ان الالتزام الذي يكون موضوع عقد كان قد عقده الرئيس الموجود على رأس السلطة ينقل الى الخلف من قبل نفس الشعب طالما ان هذا الاخير يجد نفسه مقيدا بموجب اعمال الحكومة السابقة التي هي ليست الا ممثلته. ان الشعب ينقل بهذا

الشكل، بطريقة ضمنية، الالتزام الذي اصبح، بشكل ما او آخر، التزامه هو نفسه، وذلك الى الرئيس اللاحق الذي يستمد منه قوته.

وهكذا نرى (كروشيوس)، على خلاف الكثير من المفكرين الآخرين، لايقول بتماهي الدولة والامير، انه يقول بالاحرى بتماهي الدولة والمجتمع. انه ينظر الى الامة بأعتبارها الدولة ولاتختلف ابدا عن الامة.

ان القول بعدم تماهي الدولة والامير جعل موضوع السيادة لدى (كروشيوس) معقداً وغير واضح. فبعد ان عرف السيادة بأعتبارها سلطة لاتخضع للرقابة الشرعية من جانب شخص آخر او جهة اخرى، كان قد ميز ما بين مالك عام للسلطة ومالك خاص، او بالاحرى ما بين ذات عامة للسلطة وذات خاصة. ان الذات العامة للسلطة تتمثل بالدولة نفسها، اما الذات الخاصة فتتمثل بشخص واحد او عدة اشخاص، وذلك طبقا للقانون الدستوري لكل دولة. وفي مثل هذه الحالة فأن صاحب السيادة سيكون اما الجماعة السياسية واما الحكومة ((وهو استخدام للمصطلحات قلما يؤدي الى الوضوح.)) على حد تعبير (جورج سباين).

ان مفهوم الملكية ومفهوم السيادة يترابطان لدى (كروشيوس) فلم يكن اعتباطا ان يعنون الفصل التاسع من كتابه ((قانون الحرب والسلام)) بهذا العنوان: ((عندما تنتهي السيادة او الملكية)). وهو يندفع بعيدا في تأكيده على التماثل ما بين سلطة صاحب السيادة على رعاياه وسلطة السيد على عبيده.

وعلى الرغم من التماهي ما بين الدولة والامة الذي يقول به (كروشيوس) فأن الاخير لم يكن بأي حال من الاحوال ديمقراطيا. فهو لم يكن يمتلك بصدد الحرية الا مفهوما ميركانتيليا. انها بالنسبة له ((مجرد شيء قابل لأن يكون موضوعا لغزو، لحق اكتساب)) وفي احسن الاحوال موضوعا يحقق فائدة. وهكذا فأن حرية التجارة تحظى لديه بأهتمام كبير، حيث اوضح فائدتها بالنسبة للسلام ورخاء المجتمع الانساني.

ان ما كان يتطلع اليه (كروشيوس) هو سلطة قوية قادرة على ضمان وتشجيع التوسع التجاري، وقادرة على الحفاظ على النظام والسلام اللذان يشكلان الشرط الاساس لكل توسع تجاري. والقانون الطبيعي سيمثل الاداة اللازمة لتوفير مثل هذه السلطة.

القسم الثاني

لفكر السياسي في عصر النهضة والصراع الديني

في هذا القسم سنحاول ان نتابع الفكر السياسي للأنسانيين المسيحيين كما نتابع الفكر السياسي الذي تمخضت عنه حركة الاصلاح الديني. وفي الاخير نتابع الفكر السياسي الذي افرزته ردود الفعل المتبادلة لحركة الاصلاح الديني.

ومن الخطأ الاعتقاد بأن الفكر السياسي في كل المستويات التي ارتبط بها كان قد وجد بعيدا عن المشكلات التي طرحها وجود الدولة الوضعية. وربما يمكن القول بأن هذه المستويات المختلفة، اي : الانسانيون المسيحيون، وحركة الاصلاح الديني وردود فعلها المتبادلة، كانت تمثل التعبير الروحي عن المشكلات التي طرحها وجود الدولة الوضعية. والفكر السياسي ارتبط بهذه المشكلات ارتباط ضرورة. وهذا ما سيتبين بوضوح في مجرى الفصول القادمة.

الفصل الاول
الفكر السياسي للأنسانيين المسيحيين

المبحث الاول : الخصائص العامة للأنسانيين المسيحيين

ان المفكرين الانسانيين، بصورة عامة، هم العلامة المميزة لعصر النهضة. بكلمة اوضح انهم نتاج هذا العصر والمعبرون الحقيقيون عنه، بخصائصه المختلفة لاسيما الفكرية منها. وربما هذا ما تدل عليه، ولو جزئيا، التسمية التي يتسمون بها، فهي لاتفيد في الجوهر حب ((الانسانية)) بصفتها المطلقة، كما هو مألوف في اللغة الجارية في وقتنا الحاضر، وانما تفيد بالاحرى تمجيد ((الانسان)) بذاته. ان هذه التسمية تعبر، على حد قول المؤرخ الفرنسي (اميل ليونارد) عن ((موقف معين تجاه الانسان))، وهذا الموقف يقوم، في الجوهر على اساس من ((تمجيد الانسان)) وقدعبر عنه من قبل بشكل واضح (بيك دولا ميراندول pic dola Mirandol في كتابه ((خطبة في الكرامة الانسانية)) عندما قال: ((قرأت في كتب العرب بأنه ليس في الامكان ان نرى في العالم شيئا يثير اعجابنا اكثر مما يثيره الانسان)) ويحاول متابعة الابعاد التاريخية لما ذهب اليه العرب ليؤكد في الخلاصة اعتزازه الباهر بالانسان.

وتمجيد الانسان ينصرف الى الاهتمام المتزايد بالحياة الانسانية كما يمكن ان يعيشها الانسان على الارض، ضمن حدود الزمان

التي فرضتها مسيحية العصور الوسطى، فأنها كانت قد فتحت الباب واسعا امام الانسان للتمتع بالحياة. لقد اكد الدكتور (كمال مظهر احمد) في كتابه الصغير ((النهضة)) قائلا: ((ان سعادة الذات كانت تبرر في نظر معظم الانسانيين سبل تحقيقها ، ان (لورينزو فالا) كان قد اكد بحماس على ان هدف الحياة انما هو السعادة، وعلى الناس ان يصبوا اليها لكونها ((ارادة الطبيعة نفسها)) كما كان يقول. وقد اعطى تفسير مثل هذه الاراء مجالا للأبتعاد احيانا عن بعض القيم المعنوية والانغماس بشكل متطرف في ملذات الحياة)). وهكذا بات من السهل ان نسمع ((بأسطورة البابا (الكسندر بورجيا) مستمتعا وسط غرفته الفاخرة في الفاتيكان، وقد نثر على جسمه انفس العطور، واخذ يستعرض الحياة الايطالية المتخايلة في انواعها الزرقاء والوردية والذهبية، وهي متنكرة بأزياء القديسين الانقياء، فعلى الجدران صور الهات القدامى مستترة بأزياء العذراء والقديسات. وعلى السقف صورة (ايزيس) و (اوزوريس). هنا اقام البابا يتمتع بكل لذة من لذات الحياة مع (جوليانا) الجميلة، وأولاده المحببين. هناك على حد ما تروي القصة اقام اكثر من مرة طقوسا وثنية في الاعياد المقدسة)). ان الصورة التي يبدو فيها البابا طبقا لوصف (جون هرمان راندال) تعبر عن الثورة التي اضطلع بها الانسانيون ضد الاخلاق المسيحية الداعية الى استهجان الجسد وما يرتبط به من استمتاع ليستبدلوا بها مجرد التمتع بالملايين من اشكال الجمال. وينادي الشاعر

الفرنسي (رابلة) بأنه لن يكون بعد اليوم لا ساعة تدعو للواجبات، ولا رهبان ولا راهبات ينخرطون في الخدمة بل رجال ونساء جميلات يعيشون متمتعين بصحبه بعضهم البعض.

وبهذا الشكل نتلمس بكل وضوح ظهور المبالغة المفرطة في المتعة التي كان الانسانيون قد اتخذوها شعارا لهم. ويرى (كرين برنتون) ان هذه المبالغة كانت تعبر عن وجه من اوجه ((البطولة)) التي تمسك بها عصر النهضة، كما اشرنا الى ذلك من قبل. والبطولة كانت تعني في نظرهم ضرب الرقم القياسي في كل شيء. وبهذا المعنى كان التمتع باللذائذ يمثل وجها من اوجه البطولة. ولكن ليس الوجه الاول والاخير. فالبطولة كانت تتجلى في كل الاعمال التي اصطلح عليها ((بالاعمال الكبرى)). فأعمال الفنانين العظام من امثال (ميكائيل انجلو) تنم عن شعور بالجهد والنضال العارم لبلوغ الرقم القياسي في مجال الفن، فهي بهذا المعنى كانت تعبر عن البطولة. والسعي لتحقيق الفذ والمبالغة والعظمة في الكتابة بكل ضروبها هو الآخر يعبر عن البطولة. وهكذا فأن المبالغة في المتعة واللذة تعبر هي الاخرى بدورها عن البطولة.

ان تمجيد الانسان عبر الوحدة التي يتكون منها كان قد القى بظلالة على نظرة الانسانيين الى مجمل نواحي الحياة الانسانية. واذا ما بدأنا بالانسان نفسه سنرى ان الانسانيين كانوا قد ارتقوا به الى مصافي عالية. ان (بيك دولا ميراندول) يعلن في كتابه الآنف الذكر

عن المكان الفريد الذي يحتله الانسان في العالم. ((فعندما تمت الخليقة ظهر الانسان فقال له الاله : لم اخصص لك مكانا واحدا تقف عنده، او مهمات معينة، وذلك لكي تستطيع ان تقوم بكل عمل من الاعمال، وتحتل الموضع الذي تحب.)) وصاح (بيك دولا ميراندول) عندئذ قائلا : ((ما اعظم فضل الله علينا، وما اكبر سعادة الانسان. من الذي لايعجب لهذه الحرباء التي هي نحن)) او بالاحرى من الذي لايعجب لهذا الانسان، ويؤكد (درسدن) بهذا الخصوص قائلا: ((وهكذا يبدو ان الامور انقلبت بالقياس الى العصور الوسطى.، فأذا ما كان الرب في ظل العصور الوسطى يحتل المركز من الاهتمام، ففي ظل عصر النهضةبات الانسان هو الذي يتحيل هذا المركز))ان الخليقة تبدأ في نظر الانسانيين متدرجة . من الاعلى الى الاسفل. وهي، بلاشك، تبدو في حالة ((تنازلية))من حيث القيمة، حيث تأتي الارض وكل ما هو ارضي ليشغل الحد الاسفل. ومع ذلك وكما يقول (بيك دولا ميراندول) فأن الانسان مخلوق متميز بسبب امتلاكه للعقل، وهو كذلك متميز لأنه خلق كما تعلم الكتب المقدسة، على صورة الاله، ويجتمع فيه، على التضاد، الضعف الذي يتميز به اي حي، والعظمة الخارقة الخاصة بالمخلوق الوحيد الذي خلق على صورة خالقه.

ولكن اذا كان تمجيد الانسان قد تم في ضوء ما قررته الكتب المقدسة، فأن ذلك لايعني ان عصر النهضة لايختلف في هذا عن العصور الوسطى التي مثلت هذه الكتب المقدسة ركيزتها الفكرية.

ان تمجيد الانسان في عصر النهضة كان في الحقيقة، قد اغتنى بمعطيات جديدة، على الرغم من اعتماده لما قررته الكتب المقدسة بهذا الخصوص، وهذه المعطيات كان قد تم استشفافها من المؤلفات الافلاطونية بوجه خاص. لقد اشرنا الى ذلك من قبل. ونكتفي هنا بالتأكيد على ان (افلاطون) كان قد ذهب الى الاعتقاد بأن هدف الانسان هو ان يصبح شبيها برب من الارباب. وهكذا نرى ان الانسانيين راحوا ينظرون الى الامور وهي تجري على يد الانسان وكأنه اله ارضي. وقد اعتقد هؤلاء بأن مثل هذا التصور ذي المسحة الافلاطونية يتوافق مع الفاظ تستخدمها المسيحية عادة من قبيل ((ابن الله))، مثلا. وهكذا اصبح الانسان عند الانسانيين مركز الخليقة وقلبها والرباط الذي يشد ما بين كل المخلوقات.ورغم نسبته الى الاسفل من تدرج الخليقة، فبأمكانه الارتقاء والنفوذ الى الكرة السماوية، وربما استطاع ان يقفز اعلى من ذلك ويبلغ الاله ذاته. والى جانب ذلك، فأن الانسان يكون في نظر الانسانيين عالما قائما بذاته، او على الاقل يشكل النواة التي تلتقي عندها كل العوالم لتهضمها وتضمها وتحملها في اعماقها. وبهذا الشكل فأن الانسان سيبدو بأعتباره عالما مصغرا يتلخص فيه الكون كله، وهذا ما سمح لبعض الانسانيين بالقول بأن الكون ايضا، انسان ذو ابعاد غير محدودة.

وكان من الطبيعي ان ينتهي تمجيد الانسان الى تفكير الانسان بذاته. وهكذا راح الانسانيون يهتمون بكل ما يتعلق بالانسان

والمكان، دون ارتباط ضروري بالعالم الآخر. وهو يعني بالنتيجة انحلال تلك الثنائية التي زعمت على مدى سنين طويلة بأن منازع الجسد اثم بحق الروح، وظهور اعتقاد محلها يقول بأنه لايمكن ان تكون اثما حياة الجسد لتمييز عن حياة الروح، وانما هي خير وكلاهما ينصهران في الانسان الواحد.

ومثل هذه النزعة تمتلك بلاشك، جذورها ان (جون هرمان راندال) يرجع بها الى (هوميروس) في ملاحمه. ولكن يبدو انها انتشرت بشكل متميز في القسم المتأخر من القرون الوسطى. وقد تجلت في تيار من الاغاني التي تمجد التمتع الصريح بالحياة وملذاتها. كما تجلت واضحة لدى الشعراء المغنين (التروبادور) في جنوب فرنسا،فقد حول هؤلاء الفروسية المسيحية الى تمجيد الحب الانساني... ومن الجدير بالملاحظة ان اكثر قصائد هؤلاء الشعراء صراحة وواقعية نشأت عن الثقافة البرجوازية في المدن. وليس لدى (توماس الاكويني) اي اثر للتقشف الذي يتعارض مع التمتع باللذائذ الدنيوية ويقول (جون هرمان راندال) بهذا الخصوص: مع ان رأس (المدرسة اللاهوتية) في نهاية العصور الوسطى ((قد وصل الى السماء فأن اقدامها كانت متمركزة على ارض صلبة مكونة من تقدير انساني لحياة الفرد بأعتبارها اتحادا عضويا من الروح والجسد))

وفي عصر النهضة باتت هذه النزعة تعبر عن نوع من الوثنية. فأذا ما كانت الوثنية تعبر عن شكل من اشكال التحلل من القيود

وبالتالي بأنفسهم. فقد اكتسب هذا الشعور بالذات ولاشك، صفات يظن يعتقد بملازمتها للنهضه: صلف مفرط، لا اخلاقية قصوى، شهوة الى المجد والشهرة الخالدة.

لقد اتخذت الملاحظات المتعلقة بالذات، عند (مونتين)، محتوى اصيلا. فقد اصبحت السيرة عنده - وهي لون ادبي - سيرة ذاتية. وهي لون لم يلجأ اليه احد قبله. فبينما تظهر في سير الانسانيين نزعات لتعليم الاخلاق تجعل من الحياة المروية قصة مثالية تدعو الى التقليد. يمارس (مونتين) في كتابه ((محاولات)) التفكير في النفس اولا، او بالاحرى بالذات. يريد (مونتين) ان يسمع صوته بالذات، ولكن الانسان الذي جرى وصفه على هذه الطريقة يبقى وجها انسانيا نموذجيا، لأن كل انسان يمثل البشرية كلها، ولكنه يمثلها بأعتباره فردا.

ومن هنا يتأتى الطابع الفردي الذي تميزت به النزعة الانسانية. لاشك ان (ايراسمس) كان يشعر بالتردد عند التعبير عن نفسه. وربما هذا التردد يفسر بدلالة اكثراثه بأكتشاف الوحدة التي تجمع ما بين البشر جميعا، فرديا وجماعيا. ونرى الشيء ذاته عند (بوستل Postel) . ولكن لابد من القول بأن هذا النزوع نحو الوحدة التي تجمع ما بين البشر جميعا لم يكن عاما، وما كان بالامكان في الحقيقة ان يكون عاما، ذلك لأن عصر النهضة هو عصر ((الاضطراب الفردي)) على حد تعبير (البرت دفورك)ان الانسانيين كانوا يرون بأن ((كل امريء مقياس نفسه)) وكانوا على

حد تعبير (كرين برنتون) ((قوما يجرأون على ان يعبروا عن انفسهم تعبيرا صادقا، لأنهم كانوا يثقون في قدراتهم الطبيعية وفي شيء في دخيلة انفسهم.))

ولا بد من الاشارة الى ان النزعة الانسانية كانت لها تصوراتها الدينية التي بنيت على اساس من المرتكزات الآنفة الذكر التي كانت قد اعتمدتها. ان الانسانيين المسيحيين هم الذين سيأخذون على عاتقهم مهمة صياغة هذه التصورات الدينية. ان الانسانيين المسيحيين لايضعون الدين موضع المناقشة الا في احوال نادرة. ولكن ما كان يعنيهم في الدين هو الرجوع الى الايمان الحقيقي، على اعتبار انه هو الذي يتيح للأنسان القدرة على اكتشاف امكاناته برمتها. اما الجوانب الفرعية فلم تكن تثير انتباههم وهكذا فأن الانسانيين المسيحيين لم يكونوا، على سبيل المثال يولون مسالة الخطيئة الاولى اهمية كبيرة. ونكاد لا نجد لها ذكرا في مؤلفات (اراسمس). والسبب في ذلك هو انهم ركزوا اهتمامهم، كما قلنا، على الايمان الحقيقي الذي يقوم على اساس من مسؤولية المسيحية نحو العالم الدنيوي. ويؤكد (نيف) بهذا الخصوص وهو يتحدث عن (اراسمس) ان هذا النوع من الايمان هو بمثابة استجابة للأكتشافات العلمية التي تمت في هذا العصر. ((فقد تبين (اراسمس) الحاجة الى نظرة جديدة نحو امكانات الطبيعة البشرية وساعد على كشف هذه الحاجة وجلائها، مثلما تبين اولئك العلماء الحاجة الى نظرات جديدة نحو علم الطبيعة والاحياء))

والايمان الحقيقي، من اجل ان يقوم، يقتضي البحث عما يعضده. ولما كانت المسيحية بالصيغة الجامدة التي اتخذتها في العصور الوسطى عاجزة عن مد يد العون في هذا المجال، فأن الانسانيين كانوا قد وجدوا في الفلسفة الافلاطونية ما يحقق طموحهم. أن الانسانيين المسيحيين كانوا قد ذهبوا الى الاعتقاد بأن كل مفكر ذي بال هو مبشر بحقائق الدين. كما ان كل نبي او رجل دين على شيء من القيمة ينطوي على فيلسوف بالضرورة. وفي رأي الانسانيين المسيحيين لاتتفتح الفلسفة الحقة فقط على الايمان، بل لاتنفصل عنه، لأن الفلسفة هي الايمان والايمان هو الفلسفة.

ضمن هذا الاطار بدأ الكلام عن ((لاهوت افلاطوني)) على اعتبار انه لايوجد هنالك تعارض بين الافلاطونية والمسيحية، فالوحدة بينهما عظيمة في نظر الانسانيين المسيحيين. وهكذا نسمع فيشينو Ficino يقول: ((لايستطيع احد البلوغ الى المسيح دون وساطة (افلاطون))). وشاء (فيشينو) ان يوفق بين (افلاطون) و (موسى) فأصبح (افلاطون) ((موسى اغريقيا)). ولم يكن الأمر يتعلق بمجرد تشبيه، وانما كان الانسانيون المسيحيون يؤمنون بأن (افلاطون) اذا لم يكن (موسى) بذاته، فهو من بعض النواحي (موسى) بقضه و قضيضه.

ولم يتم اللجوء، من قبل الانسانيين المسيحيين، الى (افلاطون) في عضد الدين، بشكل اعتباطي. فقد سبق ان لاحظنا من قبل ان هذا الفيلسوف الاغريقي كان قد اشتهر بتمجيده للأنسان. بكلمة

اوضح اذا كانت المسيحية بالصيغة الجامدة التي اتخذتها طيلة العصور الوسطى قد عجزت عن ان تستجيب لشموخ الانسان في عصر النهضة، فكان لابد من ان تطعم،والافلاطونية هي التي كانت تستجيب لمثل هذا الهدف.

ويبدو ان اضطلاع الانسانيين المسيحيين بمثل هذه المهمة كان قد جر الى نتائج دينية متعددة. ويأتي في المقدمة منها ازالة التمايز بين القديسين والناس العاديين. فصورة العذراء التقليدية البيزنطية تنقلب الى صورة فتاة قروية ايطالية. وزيادة التقارب بين الانسان والله. ان المؤرخ الامريكي (كرين برنتون) يحدثنا بهذا الصدد قائلا: ((والواقع ان مجرد وضع الاله في الصورة بسقف الكنيسة كان مثالا لما يمكن ان يقوم به الانسانييون ذوو العقول الخصبة في زيادة تقريب الله من الناس بتصويره او نحته. ففي ((يوم الحساب)) (وهي احدى لوحات ميشيل انجلو)، وكان من الموضوعات التي يؤثرها الرسامون والنحاتون، كان لابد من ظهور الله في الصورة، هذا في الوقت الذي تميزت فيه فنون العصر بالميل الى حصر التمثل المادي في يسوع والعذراء والقديسين، على اعتبار ان الله لم يكن في الواقع من نوع الانسان.

ان ادراك الدين من قبل الانسانيين المسيحيين بهذا الشكل كان قد اقترن بلاشك بهدف جعل العقائد المسيحية محسوسة. ولكن ذلك لم يمنع، على حد قول (درسدن) من ان يكون مثل هذا الادراك قائما على نوع من الوثنية.

ويبدو ان ادراك الدين من قبل الانسانيين المسيحيين بهذا الشكل لم يقتصر على الجوانب الخارجية منه، وانما امتد ليشمل الجوانب الاكثر عمقا من دخيلة الانسان. ويبدو انه منذ نهاية العصور الوسطى ظهر الحديث عن الطابع الفردي للعبادة العامة. كما تم الكلام عن التباين ما بين الايمان الذي تم تحسسة بعمق والعجز العام للكنيسة، حيث بدت ظاهرة للعيان ولكن فاقدة للأعتبار، او غير مكترثة، او غير قادرة على تطهير نفسها من حثالاتها. فالى جانب الحلول الضعيفة التي قدمت بخصوص النزعة المادية العملية، والارواح الممسوسة، والسحر، والهواجس الشيطانية كان بعض الانسانيين لاسيما في (بادو) و (روما) قد استطاعوا ان يكتفوا بنوع من تمجيد الانسان الذي كان يبدو بشكل ما او آخر مطبوعا بطابع وثني، كما سبقت الاشارة الى ذلك من قبل.ان القسط الغالب منهم كان قد حاول تكييف المسيحية. لقد كانوا، وهم مثقفون متفائلون، رجال عقل بكل معنى الكلمة. فكانت تطرح من قبلهم، حتى تلك القضايا الحيوية والمحسوسة، ضمن صيغة ثقافية. ولم يكن كل المفكرين ذوي ارادة طيبة، ولكن الانسانيين كانوا كذلك. مما دفع بهم الى التمسك بشكل متميز بالصيغة الثقافية، وتجنب الصيغ التي توحي بها الاعتبارات العملية الصرفة. لقد تساءل (ايراسمس) قائلا: ((ماهي اذن المسيحية اذا لم تكن المحبة الحقيقية والتامة)) و (ديتابل Lefevre & Etaple) كان قد قال: ((حيث تختفي المحبة يختفي الدين)).

ولكن ما يميز المحبة المسيحية هو انها بطولية، فالقريب ينبغي ان يكون موضع محبة على الرغم من انه، بسبب خطيئته، ليس محبوبا. ان الانسانيين الذين هم من الناحية الاعتيادية في غاية اللطف (كان (ديتابل) يلقب بالاكثر انسانية بين الناس)، بالاضافة الى كونهم ينتسبون الى المذهب الكاثوليكي، لم يكن بمقدورهم ان يمتلكوا بصدد الانسان تصورا شديدا في مأسويته. لقد اكد (اراسمس) قائلا: ((ان الانسان مركب. اين قلت بأن اقل اعماله يشكل خطيئة؟)) ثم قال. ((هناك عقل واحد في كل انسان، وفي كل عقل هنالك جهد من اجل الخير)). و (كليشتو Clichtou) احد تلامذة (ديتابل) كان قد اكد مثل (باسكال Pascal) بأنه، من الصعب ان يرى المرء في الناس آلهة او حيوانات متوحشة.)) ان هذا هو التعبير الضمني عن نزعة بأتجاه التخفيف من اثر الخطيئة الاولى، و (درسدن) يشير الى ((ان الانسانيين يولون الخطيئة الاولى من الاهمية اقل مما فعل من قبلهم بكثير. ونكاد لانجد لها ذكر في (فلورنسا) او في مؤلفات (اراسمس))) و (بيك دولا ميراندول) لايعيرها سوى انتباه ضئيل. لقد قبل الانسانيون، دون تحفظ، سقوط الانسان بسبب من ارتكابه لهذه الخطيئة، ولم يخطر ببالهم تشويه حقائق الايمان، وكان كذلك تفكيرهم بأنكارها اقل. ولكنهم بالمقابل، كانوا قانعين بأن الانسان على الرغم من سقوطه مازال يمتلك عددا وفيرا من الامكانات. ان هذا الاهتمام بالامكانات الانسانية كان قد خفف الى حد كبير من هول الخطيئة

الاولى. وقد ترتب على ذلك ان تم التقايل من الحاجة الى الخلاص، ومن الدور الوسيط للمسيح عن طريق كنيسته برهبانها. ان الخلاص كان قد هبط الى مستوى انجاز اعمال الحكماء القدامى، ومنح الارادة الانسانية الطيبة هذا العون الذي بمساعدته تستطيع، كما كتب (اراسمس) ((ان تتطلع بشكل مجدي نحو الخير الذي يقود نحو السعادة.)) (وينبغي ان نتذكر بأن في كلمة السعادة تكمن كل المتعة التي تمسك بها عصر النهضة)، وذلك يتم بأقتراح نموذج ومثل اعلى للأنسان الكامل بدلا من الانسان - الأله.

ان النموذج والمثل الاعلى تتضمنهما الكتب المقدسة. ومن هنا تأتى ضرورة الغور في اعماقها، وقبل كل شيء، ضرورة تبين النص المقدس الاكيد، والاهتمام بعمليات النشر والترجمة والتعليق. ان كل ذلك كان قد حظي بأهتمام متميز من قبل (اراسمس) و (لفيفر ديتابل). ولكن هذه ((الحكمة المتكاملة والناجزة التي يقدمها المسيح)) والتي يتحدث عنها (بوده Boude) هي ليست فقط واقعة من وقائع المعرفة، وليست هدفا يتم التطلع نحو بلوغه وذلك عن طريق الاعمال الخيرة والتكرس والرهبنة. ان الشكل الفعال الذي تتجلى من خلاله هو الايمان. فالايمان بالنسبة لـ (اراسمس) هو ((الباب الوحيد الذي يقود نحو يسوع المسيح)). و (لفيفر ديتابل) يقول: ((مهما تكن انت ايها المذهب، اهتدى بأيمان تام وستنقذ.)) انها لصياغات ذات ظاهر بروتستنتي ولكن تعبر عن نزعة ايمانية Fideisme غريبة على الاصلاح بقدر

ما تكون ركيزتها الايمان دون غيره وبشكل خاص دون العقل، ولكنها تبقى الصياغات التي تعبر عن جوهر النزعة الانسانية المسيحية.

ان النزعة الانسانية المسيحية تجد ما يغذيها في الانجيل والمؤلفين الاغريق، ولكنها تعتمد بالدرجة الاساسية على اندفاع القلب الذي هو الايمان منذ ان يتم تمييزه عن المعتقدات. وهي تجعل بموجب ذلك، من الكنيسة محلا للأيمان البسيط ولكنه المهم انها تبدو في الغالب متشددة تجاه المؤسسات الكنسية بالشكل الذي عرفتها فيه، والتي تطالب بتطهيرها وذلك بلهجة اتهامية. ان ((اتوبيا)) (توماس مور) تنطلق من هذه الاعتبارات في موقفها من (روما) البابوية ومن المؤسسات الكنسية على وجه العموم، وتقدم، كنموذج يحتذى جزيرة بعيدة عن البابوية، ولاتملك ما يدعو الى الانشغال بها. وهذا ما ستراه فيما بعد، وكتاب ((مدح الجنون)) الذي وضعه (اراسمس) يندد بمن يدعوهم ((بالاخبار الزنادقة)). ولكن ينبغي ان نتذكر بأن هذه القضية تتعلق بالدرجة الاساسية بجوهر حركة الاصلاح الديني، كما سنرى ذلك. ولكن النزعة الانسانية المسيحية تبقى متميزة عن حركة الاصلاح الديني. في انها لم تضع الكنيسة القائمة موضع الشك. لقد مات (توماس مور) شهيد الدفاع عن الكنيسة القائمة، كما سنرى ذلك. و(لفيفر ديتابل)، على الرغم من انه لجأ لدى البروتستنت خوفا من الاضطهاد، فأنه لم يقطع علاقته ابدا مع

الكنيسة الكاثوليكية. وانتهى (اراسمس) الى التسليم بالكنيسة بواقعها التي هي عليه على الرغم من تطلعه الى ان تقوم بتجديد ((ما ينبغي ان لا يكون موضع نقاش وانما ينبغي ان يكون موضع ايمان)). ان محاولة العودة بالكنيسة الى القرن الاول بالشكل الذي كان يطالب البعض بكل حرارة كانت مستبعدة عن اذهان الانسانيين المسيحيين،فقد وجد فيها (اراسمس) ما يشبه ((العودة بالبالغ الى مهدُ)).

وكثيرا ما اتهم الانسانيون المسيحيون بعدم الجرأة على الذهاب في تطلعاتهم الفكرية الى النتائج النهائية لموقفهم، اي بمعنى آخر، انهم كانوا يفتقدون لخاصية مميزة تماما. في الواقع ان الانسانيين المسيحيين كانوا رجال مطالعة، وكانوا بحكم ذلك بعيدين عن الشعب، ولم يكونوا مهيأين للصراع من اي نوع كان. لقد كان الامر بالنسبة لهم امر مبدأ اكثر منه امر مزاج، فلم يرد على بالهم ان بمقدورهم القيام بعمل افضل من مجرد القيام بالتنوير وتوجيه البابوية التي تبقى هي الجهة المؤهلة الوحيدة لأتخاذ القرارات. ولكن مع الاسف لا البابا ولا حاشيته اهتم بشكل حقيقي بالاجابة على رغبات الانسانيين المسيحيين.، ولكن ذلك لم يغير من موقفهم المساند للكنيسة القائمة بواقعها الذي كانت عليه. وربما ذلك هو الذي كان قد مهد لظهور الدعوة للاصلاح الديني كما سنرى ذلك.

بقي ان نشير الى ان الحاح الانسانيين المسيحيين على ان يكون الايمان اساس الدين ورغبتهم الصارمة في تبسيط الايمان، ونقدهم

اللاذع بالتالي للبابوية والمؤسسات الكنسية على الرغم من تمسكهم بها، كل ذلك لاينفصل عن الاتجاهات العامة للنزعة الانسانية العامة. بكلمة اوضح انها تبقى تمثل التعبير الديني عن هذه الاتجاهات العامة. فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بتمجيد الانسان وبالتأكيد على فرديته وبالحاجة الى ان يعيش الانسان حياته الانسانية بكل منازعها المادية والروحية.

ولذا فأن البحث عن الشروط الموضوعية التي حكمت وجود الانسانيين المسيحيين، وتطلعاتهم الدينية يقود الى التمسك بالشروط الموضوعية التي حكمت وجود الانسانيين بصورة عامة وتطلعاتهم الفكرية بمجملها. وهي في الواقع الشروط الموضوعية التي حكمت عصر النهضة بكل ابعاده سواء كانت الاقتصادية او الاجتماعية او الثقافية او السياسية. وقد تابعنا هذه الشروط الموضوعية من قبل ضمن متابعتنا للخصائص العامة لعصر النهضة. فلا نجد هنالك حاجة للعودة اليها.

لحد الآن نكون قد اكتفينا بالاشارة الى المنازع الدينية للأنسانية المسيحية. وفي المبحث الثاني سنحاول ان نتابع الافكار السياسية التي تمخضت عنها الانسانية المسيحية، وذلك من خلال واحد من اعلامها الا وهو (توماس مور).

المبحث الثاني: توماس مور والمجتمع الافضل

ولد توماس مور Thomas More (1578 - 1535) في

انكلترة، فجاءت افكاره السياسية مثبتة في كتابه ((اتوبيا Utopia)). ويذهب (تيودور رويسن) الى ((ان الفترة الزمنية الفاصلة ما بين ((امير)) (مكيافيلي) و ((اتوبيا)) (مور) لا تزيد على ثلاث سنوات ويبدو من الصعب ان نتلمس تناقضا قاطعا مثل ذلك التناقض الذي نلاحظه ما بين الواقعية الحادة والجدلية للأول، والخيال العابث، ربما، للثاني.)) ولكن هذا الذي يذهب اليه (رويسن) لانأخذ به. فنحن نرى ان الافكار التي ضمنها (مور) في كتابه ((اتوبيا)) تعتبر بمثابة تجسيد حي لواقع انكلترة في الفترة التي عاش فيها (مور). وهذا ما عبر عنه (اراسمس) في رسالة وجهها عام (١٥١٩) الى (اولريخ دو هوتن Ulrich de Hutten) حيث يشير فيها الى ان (مور) كان قد كتب اثناء فراغه الجزء الرومانتيكي من كتابه الذي يتضمن وصفا لجزيرة (اتوبيا). ولكن بعد ذلك كان قد قرر بشكل مفاجيء ان يضيف اليه مقدمة طويلة ذات طبيعة انتقادية صرفة باتت تشكل الكتاب الاول منها، ان نية (مور)، كما يوضح (اراسمس) كانت تنصرف الى ان يبين بأنه ((ليس كل شيء في حكم الدول يسير بأتجاه الافضل)) كما كانت تنصرف بوجه خاص الى ان ((يرسم صورة لأنكلترة التي كان يعرفها معرفة عميقة.)) وربما يمكن القول بأنه من الصعب جدا ادراك فحوى افكار (مور) السياسية بمعزل عن هذه الصورة الخاصة بأنكلترة.

اولا : مور وانكلترة في واقعها الاجتماعي:

ان انكلترة كانت سباقة، بالقياس الى البلدان الاوربية الاخرى، في الغاء القنانة، ليتحول القن الى فلاح حر وذلك منذ القرن الرابع عشر، ومع مجيء القرن الخامس عشر تشهد انكلترة تحولات اجتماعية كبيرة، فقد صاحب تهشم التجمعات القروية القروسطية تحطم الأسس التي كانت تقوم على اساس منها طمأنينة الفلاح بفعل تحرره من ارتباطه بالارض. وقد شكل ذلك سببا لأقتلاعه، وبالتالي شعوره بنوع من الغربة. ان قيام الفلاح الحر كان قد تضمن تطورا اقتصاديا قائما على اساس من انتاج المحاصيل الضرورية. وهذا بذاته كان يتضمن معنى وجود نوع جديد من ملاكي الاراضي لاتقدر دخولهم بحجم الارباح التي يحصلون عليها من اراضيهم. وهكذا فأن انكلترة باتت المنتج الاساس للصوف، بسبب ما كان يدرّه هذا الانتاج من ارباح بفضل تطور صناعة النسيج الصوفي فيها وتطور تجارة الصوف. ان هذا ما تؤكده سياسة التسييج التي اتبعت، والتي بموجبها تحولت اغلب المزارع الى مراعي لا تحتاج الا الى عدد ضيق من الفلاحين، وهكذا فأن اغلب الفلاحين كانوا قد سرحوا من مزارعهم لتلتهمهم المصانع بشروطها الصحية السيئة، او تأكلهم البطالة، وليتعرضوا بالتالي للموت جوعا. أن (توماس مور) كان قد عبر عن ذلك في ((اتوبيا)) بطريقته الساخرة المعهودة عندما قال: ((ان اغنامكم التي اعتادت

ان تكون اليفة معتدلة الطعام، كما نمى الى سمعي، اصبحت شرهة مفترسة تلتهم الرجال انفسهم وتدمر حقولا ومنازلا ومدنا بأكملها وتلتهم سكانها.))

ان هذا التطور يرتبط، كما قلنا بتطور التجارة والصناعة في انكلترة. وقد ارتبط بهذا التطور ظهور الطبقة العمالية التي تكونت مادتها الاساسية، بالاضافة الى الحرفيين الذين تدهورت احوالهم المادية بظهور الصناعة الميكانيكية، من الفلاحين الذين تركوا الارض بفعل سياسة التسييج الآنفة الذكر. لذا فأن ميلاد هذه الطبقة كان قد اقترن بالمعاناة. وقد وصف (توماس مور) هذه المعاناة بقوله: ((وهكذا لكي يوصل رجل شره لايعرف الشبع، ووباء على بلاده، بين حقل وآخر ويحيطهما بسور واحد، اما ان يطرد المستأجرين والزارع من الارض، فيبعدوا عنها اما بالغش او الاحتيال، واما بالغش والقهر، وتنتزع منهم حتى ممتلكاتهم، واما ان يصيبهم الوهن والسأم من كثرة الظلم والاذى فيضطرون الى بيع كل شيء. وهكذا، بوسيلة او بأخرى، لامفر من ان يرحل هؤلاء البؤساء المساكين تاركين بيوتهم، الرجال والنساء، الازواج والزوجات، الايتام والارامل، الآباء بأطفالهم الصغار، اسر بأكملها... وهكذا يسيرون بخطى ثقيلة من البيوت الوحيدة التي عرفوها واحيوها، لايجدون لهم مأوى آخر يذهبون اليه ويضطرون الى بيع جميع ما تحويه بيوتهم، مما لاقيمة كبيرة له..))

ان بداية القرن السادس عشر تبدو، على حد قول المؤرخ

الانكليزي (مورتون Mortok) ، ملعونة بقدر ما تميزت بسياسة التسّييج والبطالة الواسعة الانتشار والتسول وارتفاع الاسعار وانخفاض الاجور والقوانين التي تحمل كل معاني الاضطهاد للمستغلين والحروب المستمرة ما بين الدول التي ولدها تحطم المجتمع الاقطاعي، وتنامي الفساد اكثر من ذي قبل، وقد ترتب على هذا تصاعد الشعور بالقلق واليأس، خصوصا وقد وضعت كل القييم الاكيدة موضع التساؤل.

مع ذلك، ان كل هذه المعاناة، وكل هذا القلق، على الرغم من انهما يمثلان حقيقة لايرقى الشك اليها، فأنهما، بنفس الوقت، يمثلان مؤشرا للنمو بدلا من التدهور، على الرغم من انه يبدو طبيعيا في فترة الانتقال السريع ان تتجلى مظاهر التدهور بشكل صارخ ومتميز. فخلف هذا البؤس، وكمعادل له كانت تنهض طبقة برجوازية قوية وواثقة من نفسها كانت قد استطاعت ان تعدل الخارطة الاجتماعيةٌ القائمة. وهكذا كانت قد نهضت مدن جديدة وصناعات جديدة، وفي الاخير، ومن اجل ان تجعل كل ذلك قابلا للتحقيق نهضت دول جديدة قوية تحكمها اسر ملكية مثل اسرة (تيودور) التي كانت قد حظيت بالسلطة، في الاصل، في ظل الهيمنة الاقطاعية واقامت سلطة مطلقة لم تكن مجردة من الاساس الشعبي، على الرغم من طابع القسر الذي تميزت به، بسبب ما اقترنت به، في عين الشعب من نظام وتنظيم واستقرار داخلي، بالاضافة الى تهيئة اسواق مضمونة ومهمة، بدونها لم يكن بأمكان

البرجوازية ان تقوى وتتمكن.

ذلك هو واقع انكلترة في الفترة التي عاش فيها (توماس مور). وربما يمكن اجماله بأنه واقع يأس وامل، ونزاع وتوافق، وثروات ضخمة ويؤس متنامي، ومثالية خلقية بالغة وفساد، وتدهور في المجتمعات المحلية والعالمية (الكنيسة) وتصاعد في النزعة الوطنية التي شكلت بالنسبة للبرجوازية اطارا مناسبا لتطورها. و (توماس مور) ينتسب في الحقيقة الى هذا الوسط الذي كان قد استقبل بترحاب هذا التحول الجديد، انه ينتسب الى طبقة اغنياء (لندن) التي كانت السند الرئيسي لمملكه عائلة (تيودور).

ان والد (توماس مور) كان قانونيا كبيرا وقد اصبح فيما بعد قاضيا، ومن ثم واحدا من كبار الموظفين الذين يتم انتقاؤهم من بين افراد البرجوازية. و (توماس مور) تتم تربيته في بيت رئيس الاساقفة (مورتون) الذي كان في نفس الوقت بدرجة الوزير الاول للملك (هنري) السابع. وقد درس الاغريقية في (اكسفورد) وكانت آنذاك غير مألوفة وكان يظن ان من يدرسها يبدي تعاطفا مع الملحدين الايطاليين. وقد احتجت السلطات على قيامه بدراسة هذه اللغة ونصحت والده بثنييه عن ذلك، ونقل فعلا بعد ان يكون قد اتقنها،حيث ترجم في وقت لاحق كتاب (تيرانيد) للمفكر الاغريقي (لسيان لاساموتاس). بعدها انصرف الى دراسة القانون في (لندن). وكان على وشك ان يكون رجل دين لولا خشيته من عدم تمكنه من اداء مستلزمات ذلك. وربما يكون صديقه

(اراسمس) هو الذي ثناه عن ذلك. ان ذلك هو الذي اوحى لبعض المختصين بالقول بأن (توماس مور) اذا ما اصبح فيما بعد قانونيا ومحاميا، فأن ذلك كان قد تم على الرغم منه. ولكن (مارسيل برلو) يشك في ذلك، فهو يرى ان (توماس مور) كان قد اصبح محاميا شهيرا، وربما المحامي الاول في (لندن)، وكان يحصل من مهنته هذه على اموال طائلة. فلو كان فعلا مكرها على ان يصبح قانونيا، ومن ثم محاميا لما تحقق كل ذلك. وفي وقت لاحق يتم انتخابه من قبل تجار مدينة (لندن) لعضوية البرلمان ليتكلم بأسم سكانها في العديد من المناسبات، وبهذا الشكل كان قد وجد نفسه مأخوذا بالاهتمام بشؤون الدولة، ولكن انطلاقا من موقف المعارض للتاج.

كان الملك (هنري) السابع قد اهتم بتهيأة بائنة ضخمة لأبنته التي كانت مخطوبة لملك الـ (ايكوس) وعندما طلب من البرلمان التصويت على مبلغٍ ضخم لهذا الغرض فأن نائب مدينة (لندن) الشاب (مور) كان قد اعترض على ذلك واستطاع ان يخفض من المبلغ الذي طلبه المَلك تخفيضا محسوسا، مما دفع بهذا الاخير الى الانتقام منه بحبس والده بحجة انه هو الذي قام بتحريضه على ذلك. غير ان موت الملك (هنري) السابع ومجيء (هنري) الثامن الى الحكم كان قد اقترن بأعادة الاعتبار لـ (مور) وراح يقربه انطلاقا مما تميز به هذا الملك من نزعة انسانية. وفي الاخير سيجد نفسه في خدمة التاج على الرغم من ارادته. وفي عام (١٥١٦) يتم

تعيينه عضوا في المجلس الخاص للملك. وفي عام (١٥٢١) يمنح لقب لورد، ويكلف بمهام دبلوماسية عديدة. وفي عام (١٥٢٩) يصبح مستشاراً اولاً، وسيقوم بوظيفته هذه بشكل متميز، ولكن اثناء ذلك كان مشحونا بالتوتر والارتباك اللذين سيبقيان لغاية عام (١٥٣٢) مما يؤكد قول (هنري بريموند Henri Bremond) في كتابه (توماس مور السعيد جدا) (١٩٠٤) من ((ان دور (مور) في التاريخ السياسي لأنكلترة كان ضئيلا، على الرغم من اهميته البالغة في تاريخ الفكر السياسي)). ولابد من الاشارة الى ان هذا التوتر والارتباك يرجعان، بلا ادنى شك، الى عدم اتفاقه مع الملك (هنري) الثامن في سياسته الدينية بوجه خاص، تلك السياسة التي كانت تميل الى ضمان نوع من الاستقلال الديني تجاه البابوية، والتي تولدت، بالاضافة الى الاسباب الاجتماعية والسايسية، عن بعض الاسباب الشخصية.

فالملك (هنري) الثامن كان قد شغف بـ (آن بولين Ane Boleyn) احدى تابعات الملكة. وكان هذا الملك قد تابع الغاء زواجه من زوجته الملكة، وذلك لدى المحاكم المختصة في (اوربا) ولما لم يحصل على قرار مرضي فقد قرر قطع العلاقة مع (روما)، واستطاع ان يستحصل من رئيس اساقفة (كانتربري) قرارا بألغاء الزواج من زوجته الملكة، ليتزوج من عشيقته، وليعلن عن تتويجها ملكة لأنكلترة. ولما صدر عن البابا قرار التحريم بهذا الخصوص كان رد فعل الملك ان طلب من البرلمان التصويت على

((قانون السيادة)) الذي بموجبه يتمتع بكل السلطة على الكنيسة الانكليزية. ان (توماس مور) الـذي كـان يتطلـع فعـلا الى اصـلاح كاثوليكي لم يكن بمقدوره ان يجاري ملكه في سلوكه هذا. فتنـازل عن منصبه، وعندما يطلب اليه ان يقدم اليمين عـلى قـرار البرلمـان الذي اكد الزواج المذكور فأن (مور) سيرفض ذلك، بعد ان رفـض من قبـل حـضور حـفل الـزواج. وفي وقـت لاحـق سـيلقى بـه في السجن ليحاكم عام (١٥٣٥) بتهمـة الخيانـة، ومـن ثم ليعـدم بقطـع رأسه.

ثانيا: مور والنزعة الانسانية

ان الصورة الاكثر تكاملا لمفكرنا (مور) ربما تكـون تلـك الـتي كانت قد رسمت من قبل صديقه (اراسمس) حيث يبدو فيهـا، عـلى حد قوله، ((بمرحه المحبب والودي المطعم بسخرية حـادة)). ولم تكن هذه الصورة، في الواقع بعيدة عن صورة انسان تشرب بالنزعـة الانسانية، لاسيما بالخصوصية التي تميز بها (مور).

يرى (مورتون) إن (مور) كان يحتضن في قلبه صراعا نموذجيـا ما بين الجـديد والقـديم، مـا بين النزعـة الانسـانية والتقشـف القروسطي. وربما يمكن القول بأن النزعة الانسانية، على الرغم مـن انها تمثل الاعتقاد الخاص بطبقة تاريخية جديدة، كانت بذاتها تمثـل لاسيما في انكلترة، كما هو الحال في الشمال الاوربي، نتيجة لفكـر العصور الوسطى اللاهوتي المتشدد، فهي تحمل في اعماقها عنـاصر

صراعها الداخلي. وهكذا فأنه لم يكن غريبا ان نجد، مجتمعين في نفس الشخص، وفي نفس الوقت، الفكر التشكيكي والوثني الذي يمثله عصر النهضة بوجه عام.. والفكر اللاهوتي المتشدد الذي تجسده النزعات الكاثوليكية الاصلاحية، مثلما تجسده حركة الاصلاح الديني نفسها لاسيما في شقها اللوثري.

ولكن النزعة الانسانية في انلكترة بخصوصيتها هذه كانت، بكل الاحوال تعكس التفاؤل الذي لا حدود له الخاص بطبقة راحت تنطر الى العالم وهو يتفتح امام عينيها. ليس هذا فقط، وانما نلاحظ ان النزعة الانسانية كانت قد اقترنت بمفهوم جديد للتاريخ. فألى عهد قريب كان الناس يعيشون الماضي. فقد كانوا يديرون بأبصارهم من اعماق البؤس الاقطاعي نحو الروعة الحقيقية والخيالية للعصور القديمة، العصور الذهبية. ولكن ابتداءا من القرن الخامس عشر استطاع التقدم الحضاري ان يتجاوز المستوى الذي كان عليه العهد الاغريقي - الروماني. والدي ترتب على هذا انه، بدلا من التوجه بأبصارهم نحو ماضي اكثر جمالا من الحاضر، راح الناس يؤمنون بأمكانية ضمان مستقبل افضل. ان هذا الازدهار الحضاري الجديد كان قد غير من تطلعات الناس، فالسعادة المستقبلية ينبغي بلوغها عن طريق ازالة العوائق الشكلية او الخارجية، اي عن طريق ممارسة العقل، بأعتباره الاداة الفعالة التي تستطيع ازالة هذه العوائق الشكلية او الخارجية.

وهكذا نلاحظ انه، على الرغم من ان الشعب لم يكن له اي

دور في هذا التغيير الذي يتعرض له العالم، فأن النزعة الانسانية كانت قد اتجهت، وهي تأخذ صياغتها المتميزة على يد (مور)، الى ابعد من المستقبل العاجل، وابعد من مصالح الطبقة البرجوازية، انها كانت قد اتجهت نحو سعادة الانسان بصورة عامة.

ومما لاشك فيه ان ازالة العوائق الشكلية او الخارجية بفضل ممارسة العقل يفتح الطريق واسعا امام تلمس الانسان لذاته، وبالتالي امام تعلقه باللذة، خصوصا عندما تكون سعادة الانسان هي الهدف. يضاف الى هذا ان التعلق باللذة كان النتيجة الطبيعية لتلمس الازدهار الحضاري تلمسا عينيا. وتعريف (مور) للذة يعبر عن كل هذه المرتكزات. فهو يقول: ((اما اللذة فيعنون بها كل حركة وكل حالة للجسم او العقل يجد الانسان فيها سرورا طبيعيا)) وتجدر الاشارة الى ان اللذة بالنسبة لـ (مور) تشكل واحدة من الخصائص التي يتميز بها مجتمعه، مجتمع الاتوبيين. فهو يقول: ((ان الاتوبيين لايترددون في القول بأنه من الغباء الا يسعى المرء للحصول على اللذة بكل الطرق شرها، وخيرها، وان يحرص فقط على الا يجعل لذة اصغر تفوق لذة اكبر، او ان يجري وراء لذة تجلب في اعقابها الما. اما ان يسعى المرء وراء الفضيلة الصارمة المؤلمة، ولا يستبعد حلاوة الحياة فحسب، بل يتحمل ايضا طواعية الالم الذي لايرجو من ورائه نفعا (اذ اي نفع يمكن ان تجنيه اذا ما كنت بعد الموت لاتجني شيئا بعد ان تكون قد قضيت حياتك كلها دون لذة، اي في شقاء.؟) فهذا ما يعتبرونه

اقصى درجات الجنون.)) ثم يقول: ((فعندما تأمرك الطبيعة بأن تكون كريما مع الغير، فأنها لا تأمرك، على العكس من ذلك، ان تكون قاسيا مع نفسك، غير رحيم بها. وهكذا فأن الطبيعة ذاتها، كما يقولون، تقضي بأن تكون حياة الفرح، او بمعنى آخر اللذة هدفا لجميع اعمالنا. ويعرفون الفضيلة بأنها الحياة تبعا لما تقضي به الطبيعة علينا.)) ثم يضيف قائلا: ((ولذا فهم يقولون - بعد ان درسوا الامر ووزنوه بعناية - ان جميع اعمالنا، وحتى جميع الفضائل التي تمارس في مزاولة هذه الاعمال، ترى في اللذة، في نهاية الامر، هدفها وسعادتها.))

مع ذلك فأن (مور) وهو يتمسك، حاله في ذلك حال كل الانسانيين، باللذ. فأنه يقصد بها ((اللذة الخيرة الشريفة فقط)) ومن هذا المنطلق يميز بين هذا النوع من اللذة وما يسميه ((باللذة الكاذبة)) التي يورد لها امثلة عديدة كالتعلق بالملابس المتميزة وانواع التكريم الزائف، والجواهر والاحجار الكريمة الخ...

غير ان تمسك (مور) باللذة لم يدفع به الى تجاهل البؤس المتنامي، مثلما لم يكن بأمكانه ان يتجاهل الازدهار الحضاري. ان الانسانيين كانوا قد تفاعلوا مع هذا الواقع بشكل فردي معتمدين اما وثنية سطحية، واما ازمة ضمير اخلاقية ورغبة في الاصلاح الاجتماعي والديني. والجانب الثاني هو الذي هيمن في انكلترة واوربا الشمالية، وهيمن بوجه خاص على (مور) وذلك من خلال

تمسكه المطلق بكاثوليكيته الاصيلة التي كانت تتضمن، كما سنرى ذلك فيما بعد، نقضا لسلبيات مجتمع عصر النهضة لاسيما في واقعها الاقتصادي والاجتماعي الجديد.

مع ذلك يبدو جديرا بالقول بأن الانسانيين المسيحيين كانوا قد تحرروا، وفي حدود معينة من الاستبدادية اللاهوتية، واستشعروا الحاجة الى مستوى جديد من القيم. ان هذه القيم كان قد تم العثور عليها في مسيحية عقلانية قادرة على ان تضمن التوافق ما بين المبادىء المسيحية والمتطلبات الجديدة لعصر النهضة. ويبدو ان العودة الى (افلاطون) واعادة تفسيره من جديد كانت قد اتاحت الفرصة من اجل تحقيق مثل هذا التوافق. وهذا ما تجلى واضحا لدى (مور) وهو يضع كتابه الذي اشتهر به الا وهو ((اتوبيا))

ثالثا : اتوبيـا

كتب (مور) ((اتوبيا)) في فترة تكامل مواهبه، اي عام (١٥١٥) عندما كان عمره سبع وثلاثون سنة. وفي تلك الفترة كان قد ارتبط بعلاقات حميمة مع كبار المثقفين على رأسهم (اراسمس) الذي كان قد قضى في بيت (مور) في (جلسي Chalsea) اقامة طويلة كان اثناءها، عبر مناقشات فكرية واسعة، قد وضع كتابه الذي اشرنا اليه من قبل، الا وهو ((تمجيد الجنون)) الذي اهداه الى صديقه (مور). وقد كان التطابق ما بين هذين المفكرين، لاسيما في

اتجاههما الانساني، على درجة عالية. ولابد ان نشير الى ان هناك من يعارض في ذلك. غير ان (هنري بريموند) في كتابه الذي سبقت الاشارة اليه، لم يجد حتى ولا سطرا واحدا لدى (مور) ((يمكن خلاله تلمس اقل قدر من عدم الاتفاق مع الفكر الاراسمي)). كما ارتبط بعلاقات متينة مع مفكرين آخرين، منهم (كوليت). ويبدو ان (مور) كان قد ارتبط بكل هؤلاء المفكرين، في الوقت الذي كان فيه عضوا في البرلمان وقد تميز داخله بمعارضة التاج. وربما نستطيع ان نقول بأن (مور) كان قد وضع كتابه ((اتوبيا)) في الفترة التي كان يتعايش فيها مع عالمين: عالم الفكر وعالم السياسة.

لقد اوضحنا من قبل ان (مور) ارسل في مهمات دبلوماسية عديدة من قبل الملك. واثناء اضطلاعه بأحدى هذه المهمات الدبلوماسية في الاراضي المنخفضة، وفي مدينة (انفير) بالذات باشر (مور) بوضع كتابه ((اتوبيا)).

ويفترض (مور) انه كان قد التقى في بيت المدعو بيتر جلس (Giles) (رفائيل هيثلودي Raphael Hythloday) الذي كان قد وصل لتوه الى (انفير) من رحلة قام بها بمصاحبة (امريكو فيسبوشي Amerigo Vespucie) في رحلته الشهيرة الى العالم الجديد، ليتركه بعد ذلك ليقضي خمس سنوات في ((اتوبيا)). واثناء هذا اللقاء يروي (هيثلودي) مشاهداته في هذه الجزيرة، ليقوم (مور) بتدوينها، وتدوين مناقشاته مع (هيثلودي)

بخصوصها ، وذلك في كتاب هو كتـاب ((اتوبيـا)) . وقد نشر هذا الكتاب لأول مرة باللاتينية عـام (١٥١٩) في مدينـة (لوفـان) .

ان الاطار العام لكتـاب ((اتوبيا)) هـو اطـار خيـالي محـض. فالجزيرة وامكنتهـا واشـخاصها مـن صنع الخيـال. كـذلك الحـال بالنسبة لمضامين التسـميات الـتي تتخذهـا هـذه الجـزيرة وامكنتهـا واشخاصها.

ان تسـمية ((اتوبيـا)) متأتيـة عـن الكلمـة الاغريقيـة ((OUTOPOS)) . والترجمـة الحرفيـة لهـذه الكلمـة هـو ((اللامكان))، ((مكان لاوجود له))، ((مكـان متعـذر الوجـود)). اما الاسماء فأنها تعبر عن مضامين غير واقعية، سـواء كـانت اسماء امكنة، ام اسماء اشخاص. ان عاصمـة ((اتوبيـا)) هـي ((امـوروف Amourofe)) اي ((المدينـة الشـبح))، وربمـا ((المدينـة المعتمة))، وربما ((مدينة الضباب)). والنهر الـذي يعـبر العاصمـة هو ((انيـدريس Anydris)) اي ((النهـر الـذئ بـدون مـاء)). وملك الجـزيرة هـو ((آدمـوس Ademos)) اي ((الامـير بـدون شعب))، والمواطنـون هـم ((اليوبوليـد Aleopolides)) اي ((الذين بدون مدينـة)). امـا سـكان البلـدان المجـاورة فيحملـون اسماء مختلفة مـن قبيـل ((نيفيلوجـيت Nephelogetes)) اي ((ابناء السحاب))و ((الوبوليتان Alaopolitans)) اي ((البلد الخالي من السكان)). امـا الرحالـة الـذي اكتشـف الجـزيرة وهـو

((هيثلودي Hythloday)) فأنه يعني ((صانع الترهات))، وقد اخذه مور عن مسرحية الكاتب الاغريقي ((ارستوفان)) المسماة ((السحابات))

ما هو سر تعلق (مور) بهذه التسميات الغريبة ذات الاجواء الخيالية؟.

ربما يمكن القول بأن ذلك يمثل شكلا من اشكال النزعة ((التغريبية Exotisme)) التي سادت عصر النهضة، وسيطرت على (مور) بشكل واضح حتى في حياته الخاصة. فقد احتوى منزله كل غريب من الطيور والقردة والاحجار النادرة. وكان يحرص تماما على جمعها. ان عالمه الخيالي كان قد استوحى الى حد بعيد عن الاكتشافات الحديثة التي تحققت في هذا العصر، عصر النهضة. ان الاكتشافات الامريكية كانت اكتشافات اعراق اكثر منها اكتشافات ادبية، وهي بمضمونها هذا قدمت العذر الكافي لوجود الصياغات الاسطورية والتمسك بالتفاصيل المثيرة للأعجاب. ان امريكا كانت قد مثلت (مودة) العصر. واذا كانت مغامرة (كريستوف كولومب) لم تقترن الا بقليل من الضجيج فأن رحلة (امريكو فيبوشي) كانت، على العكس من ذلك، قد احدثت ضجة واسعة. ففي عام (١٥٠٧) ظهرت ترجمة لاتينية لقصص رحلاته. ويبدو ان (مور) كان قد قرأها.

ولكن ما الذي تعنيه امريكا طالما ان الامر يخص جزيرة تفتقد للوجود؟. ان (توماس مور) كان يتوخى بكل بساطة ان يمنح

قصته نقطة اسناد لاذعة لمغامرة معاشة. ان (فيبوشي) كان قد ترك اصحابا له في احد الحصون في البرازيل، واحد هؤلاء كان قد عاد، انه شخصية ذات نموذج متميز فهو مغامر من مغامري البحر، و ((رجل عركته السنون، ذو وجه اسمر لفحته الشمس، ولحية طويلة ورداء ملقى بأهمال على كتفيه)) انه (هيثلودي). ان هذا الاخير في طريق عودته يزور بلدا مجهولا يتميز بأخلاق غريبة. ان هذا البلد هو جزيرة ((اتوبيا)). لقد عاد منها ((بمعجزة)) بعد ان وجد سفينة برتغالية و ((المعجزة)) الثانية تمثلت بلقائه بـ ((مور)) اما ((المعجزة)) الثالثة فلم تتحقق، فقد اختفى (هيثلودي) ولم يستطع (مور) ان يعثر له على اثر.

هل كان (مور) قد تقصد اللجوء الى هذه الاجواء الخيالية؟ لقد اشرنا الى ان عصر النهضة كان قد تميز بمثل هذه الاجواء. وقد اثارتها الاكتشافات الجغرافية وكتب الرحلات. ولكن مع ذلك يبدو ان هذه الاجواء الخيالية التي طغت على الكتاب كانت قد وفرت للكاتب الحماية ولكتابة امكانية رؤية النور. اذ بدون هذه الاجواء كان من الصعب ان يتحقق ذلك بالنظر لجرأة الافكار التي تضمنها هذا الكتاب. فالكتاب بفضل هذه الاجواء ((لم يقلق احدا)) على حد تعبير (توشارد) وجماعته.

مع ذلك فأن وراء هذه الاجواء الخيالية كانت تكمن بعض ملامح انكلترة. ان (مارسيل برلو) يرى ان ((اتوبيا)) في مثل هذه الحالة ((نصف خيالية)). فالجزيرة تتميز بعزلتها وتتصل بالارض

عن طريق برزخ، تماما كما هو الحال بالنسبة للأنكلترة. كما ان سكانها، الذي يمكن مقارنته من حيث الاهمية بسكان انكلترة، يتوزع ما بين (٥٤) مدينة كما يتوزع سكان انكلترة ما بين (٥٤) كونتة. والعاصمة تقع على نهر يقطعه جسر مشهور، وهي غارقة في الضباب. ان البعض ذهب الى الاعتقاد بأن (اموروف) بهذه المواصفات هي (لندن)، وربما احاطها ببعض الاوصاف التفصيلية التي قد تذكر بمدينة (انفير). وبكل الاحوال فأن سكان الجزيرة هم انكليز مثاليون يتكونون من بحارة وتجار عمليين. ولكن من ناحية اخرى متزهدين. وتتمثل في ((اتوبيا)) كذلك ملامح السياسة الخارجية الانكليزية التي سادت منذ حكم الملكة (اليزابيث) لغاية القرن التاسع عشر، وهذا ما اكده (موسكا) في كتابه ((تاريخ المذاهب السياسية)).

بقي ان نشير الى ان (اتوبيا)) تتضمن عدة اشخاص فعلينا ان نعين الشخص الذي ينطق، ونحن نتوخى متابعة الافكار السياسية لـ (مور)، بأسم (مور).

لاشك ان (هيثلودي) ينطق بأسم (مور). ولكن (مور) نفسه لم يكن غائبا ابدا في ((اتوبيا)) فهو شاخص فيها شخوصا عيانيا، حيث كان يناقش (هيثلودي) في افكاره التي كان يطرحها وهو يصف ((اتوبيا)) بكل معالمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. بكلمة اخرى هناك شخصان ينطقان بأسم (مور) وكثيرا ما يتباين هذان الشخصان في افكارهما. فما هو معنى هذا التباين؟.

ان (كارل كاوتسكي Karl Kautsky) في كتابه ((توماس مور واتوبياته)) شاء ان يتلمس في هذا التباين وجها من اوجه التناقض في افكار (مور) الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد حاول (موسكا) ان يتلمس في ذلك وجها آخر للتناقض هو التناقض ما بين نزعته الصوفية التي جعلته متعلقا تماما بالنزعة المسيحية المتشددة، ونزعة اخرى غامضة تتمثل بالتمسك بوحدانية الله دون الاخذ بالوحي.

غير ان (مورتون) كان قد رد على ذلك بالقول بأن (هيثلودي) و (مور) كلاهما شاخصان ليمثلان شخصا واحدا هو (مور). اما هذا النقد الذي يوجهه (مور) الى افكار (هيثلودي) فهو ليس اكثر من حوار يجريه (مور) مع نفسه، فهو شكل من اشكال الحوار الداخلي. وفي ظل مثل هذا التكييف ليس هنالك من اثر للتناقض.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى ان بعض الموضوعات التي يرد بصددها التباين في الافكار تتميز بأنها ذات طبيعة مضاعفة. وربما يمكن ان نذهب الى ابعد من ذلك فتقول انها تتميز بطبيعة متباينة قد توحي بالتناقض. فلوسلمنا جدلا بوجود مثل هذا التناقض فأنه سيكمن في طبيعة هذه الموضوعات نفسها وليس في فكر (توماس مور) كما شاء ان يستنتج (كارل كاوتسكي) وغيره. ان (مور) يورد بصدد دولة (آل تيودور) مثلا تقييمات متباينة، ولعل ذلك يرجع الى ان هذه الدولة تتميز بطبيعة مضاعفة، فهي من ناحية مقبولة بقدر ما سعت الى تحقيق الاستقرار الاجتماعي والنظام،

لتتجاوز بالتالي حالة الفوضى التي فرضها الاقطاع.وهكذا فأن (مور) وغيره من المفكرين الانسانيين وجدوا انفسهم في مقدمة البرجوازية الانكليزية ملزمين على ان يؤيدوا او يسندوا هذه الدولة ويعملوا على تطويرها. ولكن دولة (آل تيودور) كانت في نفس الوقت، دولة القسر، وكان رؤساءها مجبولين على الفساد والانانية مما كان يدفع بأولئك الذين كانوا يتمسكون بالعدالة الاجتماعية، وعلى رأسهم (مور) الى الوقوف منها موقف المعارضة. وهكذا فأن المرارة التي كان يستشعرها (مور) وهو يتعايش مع هذا التناقض الذي تتسم به دولة (آل تيودور) هو الذي اتخذ معنى التناقض في افكاره بالصورة التي اعتقدها (كارل كاوتسكي) وغيره، ولكن كما هو واضح ان التناقض ليس في افكار (مور)، وانما في طبيعة دولة (آل تيودور) نفسها، وقد عبر عنه من خلال الاعلان مرة عن رغبته في العمل في ظلها، وذلك انطلاقا مما تتميز به من طبيعة ايجابية، ومرة رفض ذلك، وذلك انطلاقا مما تتميز من طبيعة سلبية.

رابعا : مضمون اتوبيا

ينقسم كتاب ((اتوبيا)) الى قسمين : الاول يتضمن عرضا للجوانب السلبية التي تتميز بها الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في انكلترة، كما يتضمن عرضا للحلول المقترحة من جل تجاوز هذه الجوانب السلبية، ليتم التأكيد بوجه خاص على

واحد من هذه الحلول بأعتباره الاكثر جدارة. اما الثاني فيتضمن وصفا للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في جزيرة ((اتوبيا)) بالشكل الذي يفترض فيه ان تكون قد تجاوزت كل هذه الجوانب السلبية، بعد ان اخذت بالحل الذي يقترحه (مور) لتبدو نموذجا مثاليا.

(١) القسم الاول من اتوبيا :

ان هذا القسم يبدأ بوضع اليد على الجوانب السلبية من المجتمع البريطاني، وهي تتمثل بتحكم مظاهر البؤس في هذا المجتمع. وهو يرجع بها الى اسباب متعددة. فهناك اولا : ((العدد الكبير من النبلاء الذين لايكتفون بأن يعيشوا عاطلين، مثل ذكور النحل، على عمل الغير وكدهم، واقصد اولئك الذين يؤجرون ارضهم لهم والذي يسلبونهم كل صغيرة وكبيرة عن طريق رفع بدل الايجار... هؤلاء النبلاء لايكتفون بأن يعيشوا هم انفسهم فقط في حالة من التعطل، ولكنهم يجرون وراءهم قطيعا ضخما من الخدم العاطلين، ممن لم يتعلموا، قط، حرفة يكسبون منها عيشهم، هؤلاء الرجال ما ان يتوفي سيدهم، او يحل بهم المرض، حتى يطردوا شر طردة... وهكذا في هذه المواسم العجاف يكرس هؤلاء جهودهم للتضور جوعا، ان لم يكرسوها للسرقة.))

وترجع مظاهر البؤس هذه الى سياسة التسييج كذلك. ان هذه السياسة كنا قد اتينا على متابعتها. ونكتفي بالقول هنا بأن (مور)

كان يرى بأن من شأنها ان ترمي بآلاف الفلاحين خارج حقولهم ليتحولوا الى عاطلين اذا لم يوفقوا في العثور على عمل داخل المدن.

والى جانب مظاهر البؤس هذه يشير (مور) الى مظاهر الترف التي تتحكم بالمجتمع البريطاني. ((فجنبا الى جنب مع هذه الفاقة الملحة والفقر المدقع ستجد الترف المفرط والاسراف العابث.))

ولم يكتف (مور) بالاشارة الى الجوانب السلبية ذات الطبيعة الاجتماعية والاقتصادية من المجتمع البريطاني، وانما اشار كذلك الى الجوانب السلبية ذات الطبيعة السياسية. وقد تخفى في نقده لهذه الجوانب وراء نقد النموذج الفرنسي للحكم. فقد قال : ((ان الامراء لايفكرون الا بالحرب... فهم لايهتمون الا قليللا جدا بأدارة الدول التي تخضع لهم ادارة جيدة.)) من شأنها ان تخدم الصالح العام في الوقت الذي يكون فيه من الواجب القيام بذلك خصوصا وانه من شأنه ان يضمن سلامة الملك نفسه اذ ((تقوم سلامته، بل كرامته ايضا لا على امواله الخاصة بل على اموال الشعب... ان افراد الشعب يختارون الملك ليرعى مصالحهم وليس مصلحته الخاصة، اي لكي يوفر لهم بعمله وجده حياة طيبة آمنة من الظلم والقهر. ولذا فواجب الملك ان يسهر على مصلحة شعبه اكثر مما يسهر على مصلحته الخاصة تماما. كما ان واجب الراعي، ما دام راعيا هو ان يطعم خرافه قبل ان يطعم نفسه.)) ثم يشير الى خطأ الاعتقاد بأن فقر الشعب صيانة للسلام. ويحذر

الملك من ان الفقر قد يكون سببا للثورة عليه : ((ومن اكثر الناس رغبة في الثورة والتغيير سوى اولئك غير الراضين عن واقع حياتهم وحاضرهم؟....)) ولكن يبدو ان (مور) كان، على حد تعبير (توشارد) وجماعته، يرى تعذر قيام الملك بتحقيق الصالح العام اذ كان يعتقد، على حد تعبيرهم، ان ذلك غير ممكن ((طالما ان الدولة هي تعبير عن مصالح الطبقة المهيمنة.))

ولم تنج المؤسسة الدينية من نقد (مور)، وقد انتقد بوجه خاص نظامها الكهني التقليدي، اذ وجد في الرهبان الذين يحتضنهم هذا النظام جمعا من المتشردين فهو يخاطبهم بالقول : ((انتم اسوأ المتشردين اخلاقا)) ثم يضيف قائلا : ((فما أعظم وأكسل هذا الحشد من الكهنة ورجال الدين كما يسمونهم.)). و(مور) في نقده لرجال الدين ينطلق من صورة مثالية كان قد كونها بصددهم. فهم لايمكن ان يكونوا مجرد كسالى متشردين، وانما يتولون الاشراف على الجوانب الألهية بالاضافة الى الجوانب الانسانية. اذ تؤول اليهم المهام التي كانت تؤول في العهد الاغريقي الى المسؤولين عن رقابة المدينة. بالاضافة الى مسؤوليتهم عن الاخلاق الجيدة. ولكن هذه الصورة المثالية لم يكن لها وجود في ظل النظام الكهني التقليدي القائم.

مع ذلك فأن (مور) في نقده للمؤسسة الدينية كان اصلاحيا، فقد كان يخشى، كزميله (اراسمس) الخروج عليها، اعتقادا منه بأن مثل هذا التصرف من شأنه ان يكدر صفو السلام. لذا فأنه، كزميله

(اراسمس) اكتفى بالدعوة للأصلاح الديني من داخل المؤسسة الدينية وليس من خارجها.

ان هذا الموقف هو الذي جعله في حالة مواجهة مع (الوتر) الذي كان يتطلع الى الاصلاح الديني من خارج المؤسسة الدينية القائمة، كما سنرى ذلك فيما بعد. بهذا الشكل وضع (مور) اليد على معظم الجوانب السلبية التي سادت المجتمع البريطاني في زمانه. والملاحظ هو انه في متابعته لهذه الجوانب السلبية انطلق من نقطة مركزية. اذ يبدو ان الواقع الاقتصادي الذي عرفه المجتمع البريطاني في مجرى تطوره هو الذي شكل هذه النقطة المركزية. وقد رأينا من قبل ان هذا الواقع الاقتصادى اتسم في قسط كبير منه بما هو سلبي. فأذا ما اقترن بأزدهار المجتمع البريطاني، فأن هذا الازدهار بقي محدودا في ساحته. اذ شمل الطبقات الثرية منه. اما الطبقات الفقيرة، فعلى العكس، خضعت للمعاناة. ان خضوع الطبقات الفقيرة للمعاناة كان في نظر (مور) بمثابة مثلبة يعاب عليها المجتمع البريطاني الذي كان يتطلع الى ان يراه متكاملا كل التكامل.

ان (مور) لم يكتف بعرض الجوانب السلبية من المجتمع البريطاني، وانما راح يبحث عن سبل تجاوزها. وقد وجد (مور) نفسه، بهذا الخصوص، امام بعض المقترحات فحاول عرضها وتقييمها لينتهي الى تبني المقترح الذي يراه اكثر جدارة.

لقد وجد (مور) نفسه امام اقتراح التقييد من ((قدرة الاغنياء

في شراء كل شيء، ومن ذلك الامتياز الذي يخولهم) ممارسة نوع من الاحتكار المكرس لمصلحتهم)). ان (مور) لم يبخس من قيمة هذا الاقتراح، ولكنه في نفس الوقت رأى فيه اقتراحا غير جذري، وبالتالي غير حاسم.

ويواجه (مور) اقتراحا آخر يدعو الى معالجة هذه الجوانب السلبية عن طريق القوانين. فهناك شعوب كثيرة ((لاتكف عن اصدار القوانين)) من اجل ضمان مثل هذه المعالجة. ولكن (مور) يعترض على هذا الاقتراح بالقول بأن هذه القوانين ((لم تحقق احداها الحياة الصالحة.)) ثم يضيف قائلا: ((اعترف انه من الممكن تخفيف هذا العبء بعض الشيء (عن طريق القوانين، ولكني انكر انه من الممكن التخلص منه تماما.)) وبعد ان يورد بعض الامثلة المؤيدة لما يذهب اليه يعود ليقول: ((اقول انه بهذا النوع من القوانين تخفف هذه الشرور وتقل حدتها كيما يبقي على الاجسام المعتلة التي لا رجاء في شفائها بأنواع العلاج الطبي المتكررة. اما ان تشفي تماما وتعود الى الصحة الكاملة، فهذا ما لا امل فيه ما دام كل فرد سيدا لملكه الخاص.))

وهنالك اقتراح آخر قد يبدو (مور) بصدده اكثر مرونة، وهذا الاقتراح يتمثل بالاصلاح من داخل الدولة، وذلك عن طريق تولي مناصبها العليا من قبل اناس مخلصين. ان (مور) يقترح على (هيثلودي) من اجل تولي الاصلاح ان يدبر المرء حياته بحيث يضع مقدرته وجهده في خدمة الصالح العام، حتى ولو كان في

ذلك ما يضيره شخصيا بعض الشيء، وهذا ما لايمكن ان يتحقق بهذا القدر من الفوائد العظمى الا اذا اصبح ذلك المرء مستشارا لملك عظيم وجعله يسلك، مسلكا شريفا. ويقول (مور) بهذا الصدد : ((فمن الملك، كما من الينبوع الذي لا ينضب، يأتي فيض كل ما فيه الخير والشر للشعب كله.))

ولكن يبدو ان الشك يراود (مور) في القدرة على الاصلاح من داخل الدولة، ذلك لأننا نراه يقول، على لسان (هيثلودي) : ((وهكذا يمكنكم ان تتبينوا، من رد الفعل هذا، مدى الاهتمام القليل الذي سيوليه رجال البلاط لي ولمشورتي.)) ولكن (مور) يعود ضمن ما سميناه بالحوار الداخلي، للرد على هذا الاعتراض بالقول : ((اذا امكنك ان تقتنع بعدم الابتعاد عن بلاط الملوك فستؤدي بما تقدم من مشورة خدمة جليلة للصالح العام. ففي هذا يتمثل اهم جانب من جوانب واجبك وواجب كل رجل فاضل. يرى كاتبك الاثير (افلاطون) ان الدول لن تتحقق لها السعادة في نهاية الامر اذا لم يصبح الفلاسفة ملوكا، او لم يقبل الملوك على دراسة الفلسفة. فما ابعد هذه السعادة ان لم يتنازل الفلاسفة ولو بتقديم المشورة الى الملوك.)) ولكن يبدو ان الشك لا يزال يتملك (مور) في امكانية تحقيق ذلك. فهو، على لسان (هيثلودي) يعبر عن شكه في استعداد الملوك لتقبل المشورة : ((فمما لاشك فيه ان (افلاطون) كان قد ادرك مقدما انه ما لم يتجه الملوك انفسهم الى دراسة الفسلفة فلن يقروا مطلقا مشورة الفلاسفة

الحقيقيين، لأنهم قد تشبعوا واخذوا بالافكار الخاطئة. وقد ادرك ((افلاطون)) هذه الحقيقة من تجربته الخاصة مع الملك (ديونسيوس).)). مع ذلك يعود (مور) مرة اخرى ليبدي نوعا من القناعة بضرورة الإصلاح ولو في حده الادنى. فهو يقول : ((اذا لم تستطع شفاء الرذائل الكامنة عليك الا تتخلى عن السفينة وقت العاصفة لأنك لاتستطيع السيطرة على الرياح.)). ولكن هذه القناعة سرعان ما تتهدم لدى (مور) عندما يعترض على ما تقدم بالقول : (•وهكذا لن احقق شيئا بهذه الطريقة سوى ان اشارك الآخرين جنونهم بينما ارمي انا الى علاج هذا الجنون.)).

والذي يخلص اليه مور من عرضه لهذه المقترحات الرامية الى تجاوز سلبيات المجتمع ومناقشته لها هو تأكيد عدم جدارتها في تحقيق هذا الهدف، لينتهي الى التمسك بضرورة الغاء الملكية الخاصة كحل يملك كل امكانيات تجاوز هذه السلبيات، على اعتبار ان الاخيرة يترتب وجودها على وجود هذا النوع من الملكية.

ان (مارسيل برلو) يتلمس في موقف (مور) هذا من الملكية الخاصة نوعا من المفارقة. فيشير الى موقفه من الاسرة على اعتبار انه من المفروض ان ينتهي الى موقف آخر من الملكية الخاصة غير الموقف الذي اخذ به. ان موقف (مور) من الاسرة يختلف تماما عن موقف (افلاطون)، فهو لا يأخذ بفكرة مشاعة المرأة التي اخذ بها (افلاطون)، وانما يتمسك بنموذج من الاسرة المترابطة في افرادها ترابطا متينا وتحكمها اخلاق تقليدية شديدة، وضوابط متينة.

لقد كان من المفروض ان ينتهي (مور) وهو يتمسك بهذا المفهوم الخاص بالاسرة الى الدفاع عن الملكية الخاصة وان يتوخى جعل الاتوبيين مالكين. ((ففي تاريخ الافكار، وفي اغلب الاوقات تترابط الاسرة والملكية الخاصة. ان الاسرة واموال الاسرة كانا يمثلان دائما في نظر علماء الاجتماع عنصرين متلازمين ومتساندين بالضرورة)) لقد اتخذ (مور) موقفا آخر بهذا الخصوص. ان شعب ((اتوبيا)) شعب اصدقاء. وعليه وطبقا للصيغة الافلاطونية ((كل شيء ما بين الاصدقاء مشترك)) ان ما اعتبره هذه الوثني (افلاطون) نموذجا لما ينبغي ان يكون ما بين الاصدقاء، ينبغي ان يكون، من باب اولى ما بين المسيحيين. ان الاخوة المسيحية ينبغي ان تقود وتوجه الجماعة المسيحية، وبالتالي فأن (مور) كان قد هجر الموقف التقليدي للأرطوطاليسيين والمدرسين اللاهوتيين الذين كانت الملكية الخاصة تبدو في نظرهم عنصرا اساسيا بالنسبة للحرية، ليتخذ منها موقفا مغايرا فقد قال : ((اذا ما كنت لأعبر لك بصدق عن مشاعري القلبية، فأنه يبدو لي انه حيثما وجدت الملكية الخاصة، وكان المال هو المعيار الذي يقاس به كل شيء، فيكاد يكون من المستحيل تقريبا ان يسود العدل او الرخاء.)) و (مور) يجد له، في هذا الذي يذهب اليه، سندا في (افلاطون) فيقول : ((لقد ادرك هذا الفيلسوف الحكيم مقدما وبسهولة ان الطريق الوحيد الذي لا يوجد سواه لتحقيق الرفاهية للجميع هو تحقيق المساواة في جميع الامور. واشك في ان هذا

امر يمكن مراعاته حيث تعد ممتلكات الفرد ملكا خاصا له. فعندما يهدف كل انسان الى الملكية المطلقة لكل ما تصل اليه يداه، فمهما عظمت كمية السلع، فأنها تقسم ما بين حفنة من الناس وتترك الباقين في فقر وعوز. وغالبا ما يحدث ان هذه الطبقة الاخيرة تستحق ما تتمتع به الاخرى من ثراء. واني مقتنع تمام الاقتناع بأنه لن يمكن اجراء تقسيم عادل ومتساو للسلع ولا ان تتحقق السعادة في الحياة الانسانية ما لم تلغ الملكية الخاصة تماما)) ويعبر (مور) عن تفضيلة للملكية العامة كبديل عن الملكية الخاصة، حيث يقول: ((فماذا يحدث لو اخبرتهم بتلك الاشياء التي يقولها(افلاطون) في جمهوريته، او تلك التي يمارسها الاتوبيون بالفعل في جمهوريتهم؟ ان تلك النظم افضل - وهي افضل بالفعل، الا انها قد تبدو غريبة لأن الافراد هنا يتمتعون بحق الملكية الخاصة، اما هناك فكل شيء مشترك.))

ويحاول (مور) ان يضع اليد على المزايا التي تترتب على الملكية العامة، فيؤكد على جدارة الاخيرة في تحقيق الصالح العام في الوقت الذي تكون فيه الملكية الخاصة عاجزة عن ذلك فهو يقول: ((فمن المؤكد ان الناس يتحدثون كثيرا خارج ((اتوبيا)) عن الصالح العام، ولكنهم لايهتمون الا بمصالحهم الخاصة. اما في اتوبيا حيث لاتوجد ملكية خاصة، فأنهم يهتمون بالفعل بالمصلحة العامة. ومن المؤكد ان لمثل هذا السلوك ما يبرره في كل من الحالتين. ففي غير اتوبيا من البلاد كم من الناس يجهلون انه مهما

بلغ ازدهار الدولة، فسيموتون جوعا اذا لم يوفروا لأنفسهم بعض الموارد الخاصة؟ ولهذا فهم مجبرون بالضرورة على الاعتقاد بأن من واجبهم ان يهتموا بأنفسهم اكثر مما يهتمون بالشعب، اي بالغير. اما في اتوبيا، حيث الملكية عامة، فما دامت مخازن الغلال مليئة، فلن يظن اي فرد انه سيفتقر الى اي شيء يحتاجه لأستعماله الخاص، والسبب في ذلك هو ان توزيع الغلال لايتم بالتقتير، فلا يوجد في اتوبيا فقير او متسول. وبالرغم من ان شخصا لايملك شيئا. الا ان الكل اثرياء. فأي ثراء اعظم من ان يعيش المرء بنفس راضية مطمئنة خالية من الهموم، غير قلق على قوته، ولاتضايقه مطالب زوجة لاتكف عن الشكوى، ولايخشى فقر ابن، ولا يحمل هما بشأن بائنة ابنة، بل يشعر بالامن فيما يتعلق بمعيشته وسعادته ومعيشة افراد اسرته وسعادتهم.))

ومن الملاحظ ان (مور) وجد في الملكية العامة ما يتطابق مع نزعته المسيحية، اذ ((ان المسيح سر بأشتراكية الحياة بين تلاميذه، وان الاشتراكية ما زالت قائمة في اكثر المجتمعات المسيحية اصالة.)) و (مور) في تأكيده على التطابق ما بين المسيحية والملكية العامة يقرب جدا من (اراسمس) الذي سبق له من قبل ان اكبر مقولة (افلاطون) القائلة بأن كل شيء ما بين الاصدقاء مشترك، على اعتبار ان مثل هذه المقولة تعبر تعبيرا صادقا عن روح المسيح.

والذي نخلص اليه مما تقدم هو ان (مور) كان قد وجد في

الملكية العامة السبيل الى تجاوز كل الجوانب السلبية التي يتميز بها المجتمع. ومن اجل ان يضع مقولته هذه في اطار تطبيقي كان قد رسم معالم مجتمع مثالي يقوم على اساس من الملكية العامة، وهذا ما نبتينه واضحا من خلال وصفه لجزيرة ((اتوبيا))، وذلك في القسم الثاني من كتابه.

(٢) القسم الثاني من اتوبيا :

((اتوبيا)) جزيرة تضم اربعا وخمسين مدينة تحيط بها اراضي موزعة بينها بالتساوي، ولاتطمع الواحدة منها بأراضي الاخرى لأن اهل المدينة يعتبرون انفسهم زراعا للأرض اكثر منهم مالكين لها، اذ ان ملكية الارض مشتركة في الاصل. وتوجد في جميع انحاء المناطق الزراعية منازل ريفية مزودة بجميع الادوات الزراعية. وتزرع الارض بالتناوب. حيث ترسل كل اسرة سنويا الى الريف عشرين من افرادها ليعملوا هناك لمدة سنتين، بعدها يعودون الى المدينة ليذهب عشرون آخرون، بعد ان يتم تدريبهم على الزراعة من قبل العشرين الاوائل ويشمل ذلك جميع السكان بمن فيهم العمال. وتغيير الزراع بمثل هذا الشكل الدوري يقصد من ورائه عدم اجبار احد لمدة طويلة على عمل قد لايستسيغه. اما مدة العمل اليومي في جميع المرافق فهي لاتتجاوز الست ساعات. وتقضي اوقات الفراغ في تنمية الافراد لقدراتهم الذهنية والجسمانية.

والمدينة مكونة من اسر موسعة، حيث لاتضم اية اسرة اقل من

اربعين فردا من الرجال والنساء. والاسر تسكن في منازل ليست بحاجة الى ان توصد ابوابها، لأنه لايوجد ما يعد ملكا خاصا في اي مكان، بما فيه المنازل. وبالفعل بتبادل الاتوبيون هذه المنازل كل عشر سنوات وذلك عن طريق القرعة.

وفي وسط كل منطقة من المدينة سوق لجميع المنتجات، الزراعية منها والصناعية. وتحضر كل اسرة منتجاتها الى مكان معين في السوق، ويوضع كل نوع في مخازن مستقلة.ومن هذه يأخذ كل رب اسرة كل ما يحتاجه هو واسرته ويحمله معه دون دفع مال بديل، وكل ذلك يتم تحت اشراف مسؤولين منتخبين. وفي هذه المخازن تتوفر كميات كبيرة من كل شيء. ولا يخشى من ان يطلب شخص اكثر مما يحتاج اليه. ان الجشع والطمع منشأهما الخوف من الحاجة.

اما الطعام فيتم تناوله بشكل جماعي في قاعات معدة لهذا الغرض. ،يتم اعداده بالتناوب من قبل نساء الاسر، ولايمنع من ان يأخذ شخص طعامه الى منزله، ولكن الاتوبيين يعرفون ان احدا لم يفعل ذلك، لأنه ليس بالسلوك المحمود، كما ان تناول الطعام بشكل جماعي يبدو اكثر اغراءا خصوصا وانه يتم في جو مشحون بالموسيقى والبخور.

مع ذلك فأن الناس في ((اتوبيا)) ليسوا على درجة مطلقة من الكمال. فمن الممكن ان نجد فيها الجانحين. وهؤلاء تحفظ لهم الاشغال الواطئة، في ظل نظام من الحرية الناقصة. ولكن يتم

الحرص على الحفاظ على كرامتهم.

اما التنظيم السياسي في ((اتوبيا)) فهو ذو طبيعة تمثيلية، اذ تختار كل ثلاثين اسرة سنويا ممثلا لها يدعى (فيلارك) ويقوم على رأس كل عشرة من (الفيلارك) والاسر التابعة لهم شخص هو الرئيس الاول، ويدعى (بروتو فيلارك). وينتخب المجلس المؤلف من الرؤساء الاوائل الذي يبلغ عدده مائتي شخص حاكماً، بعد ان يقسم على اختيار الرجل الذي يراه افضل المرشحين واكثرهم نفعا، بطريق الاقتراع السري، على ان يكون هذا الحاكم احد اربعة يرشحهم الشعب، عن الاحياء الاربعة للمدينة.

ويشغل الحاكم منصبه مدى الحياة، ما لم يعزل بسبب ميله الى الطغيان. اما الرؤساء الاوائل فينتخبون سنويا ولكنهم لايستبدلون بغيرهم الالسبب قوي. اما غيرهم من الرؤساء فيشغلون مناصبهم لمدة عام واحد. وتجري المشاورات بين الحاكم والرؤساء الاوائل مرة كل يومين، واحيانا اكثر من ذلك، اذا اقتضى الامر. وهم يتشاورون بشأن امور الدولة. وكل ذلك يتم في اطار المجلس. وينضم الى المجلس اثنان من الرؤساء، يتغيرون باستمرار. ولايعتمد امر من امور الدولة ما لم يناقش في المجلس ثلاثة ايام قبل صدوره في قانون. اما مناقشة الامور المتصلة بالصالح العام خارج مجلس الشعب فيعد جريمة من الدرجة الاولى والهدف هو منع اي تآمر بين الحاكم والرؤساء الاوائل، يؤدي الى ايقاع الظلم والاستبداد بالشعب.

والاتوبيون يرون من الواجب احترام، لا العقود التي تبرم بين الافراد فحسب، بل ايضا القوانين العامة التي تتعلق بتوزيع السلع الحيوية، اي مادة اللذة، على شرط ان تكون هذه القوانين من صنع ملك عادل، واقرتها جموع الشعب. واحترام القوانين لايتم عن طريق القهر والارهاب، ولا عن طريق الغش والخداع، وانما يتم بدلالة المبدأ القاضي بما يلي: ان تحرم الغير من اللذة لتحقيق اللذة لذاتك، فهذا ظلم بين. ولكن الاتوبيون لايملكون الا قوانين قليلة جدا. فالاشخاص الذين يربون تربية جيدة لايحتاجون الى القليل جدا منها.

والعلاقات بين الدول لاتشغل حيزا كبيرا. من كتاب ((اتوبيا)). اذ ان (مور) كان قد ركز جل اهتمامه على ما يجري داخل الدولة. اما العلاقات بين الدول فقد شغلت مكانا زهيدا. ففي الجزء الاول من كتابه كان قد استنكر النزعة الشريرة للأفراد الذين ((يفضلون فن الحرب على فنون الخير التي تقود الى السلام)). ان هؤلاء ((المجانين))، على حد تعبيره، الذين ((يعتقدون بأن انقاذ البلاد لايمكن ضمانه الا عن طريق حضور جيش متعدد الافراد وقوى ومتهيء دائمًا للحرب))، هؤلاء ((المغامرون المحاربون)) الذين بتعريضهم للشعوب للتزعزع، يقومون بأستنزاف الحريات العامة ويحطمون الشعوب، ولا يمكن ان يبلغوا في عملهم هذا الا ايقاع الكارثة.)) وفي القسم الثاني من الكتاب الذي يتحدث فيه عن ((الاتوبيين)) يشير (مور) قائلا: ((اما الحرب كنوع من النشاط

الانساني، فـلا تليـق الا بـالوحوش...)). ان الاتـوبيين ((يبغضونها اشد البغض)) و ((لايعتبرون ان شيئا ابعد عن المجد من ذلك المجد الذي يتحقق عن طريق الحرب. ومع ذلـك فالرجـال والنساء. على حد سواء، يتدربون بحمـاس عـلى الاعمـال الحربيـة. في ايام محـددة، حـتى لايفتقـروا الى اللياقـة الحربيـة، ويكونـون مهيأين اذا ما دعت الحاجة الى الحرب. مع ذلـك فهـم لايخـوضون الحرب الا اذا قضت الضرورة بذلك مـن اجـل حمايـة اراضيهـم او صد عدو عن اراضي اصدقائهم. او شفقة بقوم يرزحون تحت وطأة القهر والارهـاب، لغـرض تخـليصهم بقـوة السـلاح مـن نـير طاغية مستعبد، وهـذا مـا يحمـل عليـه العـاطف الانسـاني، ولكـنهم بكـل الاحوال لايعملون ذلك الا اذا عـرض عليهـم الامـر قبـل ان تتخـذ خطوة في سبيل ذلك، مع ذلك فأن الدولة((لاتدفع بـأحد منهـم الى الحرب على غير رغبته.))

ويخصص (مور) للأستعمار صفحة واحدة تتميز بالايجاز، ولكنهـا تتميز في نفس الوقت بدلالتها العميقة. ففي الفترة الـتي كـتب فيهـا (مور) كتابه ((اتوبيا)) كان قد مضى ما لايقل عن ربـع قـرن عـلى اكتشاف امريكا، فقد انطلق نحوها الاسبان والبرتغال والانكليز. ولم يكن القصد من وراء ذلك نقل الحضـارة اليهـا بقـدر مـا كـان يـراد جلب المعـادن الثمينـة، بالاضافـة الى جـلب الاخشـاب النـادرة والتوابل. ان الاتـوبيين لم تكـن تجـذبهم كـل هـذه الـثروات. ان الاتوبيين كانوا يحتقرون هذه الثروات. ان الحافز الاساسي للسياسـة

الاستعمارية كان يتمثل بالنسبة لهم بضمان التوازن السكاني.

فقد كتب (مور) قائلا: ((اما اذا زاد عدد السكان في الجزيرة كلها على الحد المعين فأنهم يختارون عددا من المواطنين من كل مدينة ويقيمون لهم مستعمرة تخضع لقوانينهم على جزء من ارض القارة المجاورة لهم، في مكان تكثر فيه لدى السكان الاصليين الارض غير المأهولة. وغير المزروعة. وان اراد السكان الاصليون ان يسكنوا معهم سمحوا لهم بالانضمام اليهم. وعندما يتم هذا الاتحاد يندمج الفريقان معاً تدريجيا وبسهولة ويتبعان نفس طرق الحياة ونفس العادات، بما فيه من فائدة للشعبين. وبأستخدام الاساليب التي يستخدمونها في بلادهم. يجعلون الارض تدر ما يكفيهما معا. تلك الارض التي بدت من قبل لسكانها الاصيلين فقيرة جدباء. اما اذا رفض هؤلاء السكان طاعة قوانين الاتوبيوبيين فانهم يطردونهم من الارض التي اختاروها لأنفسهم، فأذا قاوموا، شنوا عليهم الحرب، فهم يعتبرون ان اعدل مبرر للحرب هو ان يتمسك قوم بقطعة ارض لايستغلونها بل يتركونها بورا، ويمنعون غيرهم من استخدامها وتملكها بالرغم من قانون الطبيعة الذي يجيز لهم ان يعيشوا عليها.)) اما اذا حدث انخفاض في عدد سكان مدينة من المدن الاتوبية ((فيسد النقص عن طريق المواطنين العائدين من الاراضي المستعمرة، فهم يفضلون ان تهلك المستعمرات على ان تضعف مدينة من مدن الجزيرة.)).

ولاشك ان (مور) يرسم في هذه النصوص معالم الفلسفة

الكولونيالية التي لاتزال تحتفظ بحيويتها. فقبل ان تضع الحكومة البريطانية الاسس العملية للأستعمار الاستيطاني كان (مور) قد وضع بكل وضوح المباديء التي لاتزال تستخدم حتى يومنا هذا في تبرير الغزو الاستعماري. ونلاحظ في فلسفة (مور) الكولونيالية هذه معالم المثالية الانسانية والواقعية البريطانية. وان كانت جزيرة ((اتوبيا)) ميدانهما الخاص.

اما فيما يتعلق بالدين والمؤسسة الدينية فأن (مور) يقر بأن الجزيرة تعرف اديان مختلفة قد لاتبدو مقبولة. ولكن اكثر الاتوبيين لايؤمنون بها ((بل يؤمنون بكائن واحد ابدي، يفوق التصور والفهم، وابعد بكثير عن متناول العقل البشري، منتشر في العالم كله، لاحجما بل قوة... فهم يؤمنون بوجود كائن اعلى واحد خالق الكون كله)) ولكنهم يؤكدون في نفس الوقت على حرمة الاديان. اما رجال الدين فيخضعون لمبدأ الاختيار عن طريق الانتخاب. ومهمتهم لاتقتصر فقط على الامور الالهية، وانما تشمل كذلك الامور الانسانية كالعناية بالامور الاخلاقية ورقابة المدن الخ... ان رجال الدين هؤلاء يتم اختيارهم من بين المثقفين الذين لايشكلون، بالمعنى الدقيق للكلمة طائفة مغلقة، او طبقة. اذ ان الحصول عليهم يكون مفتوحا. هذا من جهة، ومن جهة اخرى من الممكن ان ترسل الى المشغل ذلك المثقف الديني الذي لايفهم الميتافيزيق بشكل كافي.

خامسا : مصادر اتوبيا :

بقي ان نتبين المصادر التي استوحى منها (مور) كتابه ((اتوبيا)) بأفكاره السياسية بالاضافة الى افكاره الاجتماعية لاسيما ما يتعلق منها بالموقف من الملكية.

من الملاحظ ان اسم (افلاطون) يتردد كثيرا بين ثنايا الكتاب، وهو لايتردد فقط بأسمه وانما كذلك بأفكاره. وكثيرا ما يتخذ منها (مور) حجة لتأكيد ما يذهب اليه. فهل يشكل (افلاطون) مصدرا من مصادر هذا الكتاب؟ ان هذا ما لايشك فيه أحد. فقد سبقت الاشارة من قبل الى ان عصر النهضة كان قد تميز بشيوع اتجاه فلسفي اغريقي متميز الا وهو الاتجاه الافلاطوني. وقد اسهبنا في بيان ذلك، ولا نجد هنالك حاجة للعودة اليه، ونكتفي هنا بالقول بأن تأثر (مور)، بصفته احد الانسانيين المسيحيين الذين انجبهم عصر النهضة، بالفيلسوف (افلاطون) كان امرا طبيعيا جدا. لقد اكد (جان توشارد) وجماعته بهذا الصدد قائلين: ((ان مؤلف مور (اتوبيا) يدين بالكثير ل((جمهورية)) افلاطون وذلك بحكم حماسه، كما هو الحال بالنسبة للمفكر (اراسمس)، للعقيدة الهيلنية التي تميز بها ((الانسانيون المسيحيون)) على حد تأكيد (مارسيل برلو).

ان (مور) كان قد تأثر بالاسس المنهجية التي اعتمدها (افلاطون) في كتابه ((الجمهورية))، فقد اعتمد، على سبيل

المثال طريقة الحوار التي اعتمدها من قبل (افلاطون)، على الرغم من انه قد تأثر كذلك، بالنسبة لهذه الطريقة، بصديقه (اراسمس) لاسيما في كتابه ((محاورات)) الذي سبقت الاشارة اليه من قبل. والمفكر الاشتراكي الفرنسي (مالون.B Malon) في كتابه ((الاشتراكية الكاملة)) يقصر تأثير ((افلاطون)) على (مور) على هذا الجانب فقط. فقد قال: ((ان الكثير من الباحثين في النظريات الاجتماعية في الفترة التي سبقت ظهور كتاب ((اتوبيا)) كانوا قد لجأوا الى تشييد جمهوريات مثالية مطابقة للتقليد الافلاطوني. ولكن منذ ظهور ((اتوبيا)) تم الاكتفاء بتقليد (افلاطون) في منهجه. ولكن حتى في هذا المجال يلاحظ ان ((اتوبيا)) جاءت متفوقة الى حد كبير بالقياس الى تقسيمات (افلاطون) مثلما جاءت متفوقة بالقياس الى ماكتبه (بيريس دولكليس Peres dol'Eglise).)).

مع ذلك، وعلى الرغم مما ذهب اليه (مالون) فأن تأثير (افلاطون) لم يقف عند حد الاسس المنهجية. وانما يتجاوزه الى المضمون. ففي اعتماد (مور)، مثلا للملكية العامة، وفي تأكيده على ضرورة ارتقاء الحكام الى مستوى الفلاسفة، وان لم يكن تأكيداً قاطعا، يكون قد خضع بشكل من الاشكال لتأثير (افلاطون). و (مور) نفسه لم ينكر ذلك، فنحن نراه يستشهد به بين الفينة والاخرى.

والذي نعتقده ان (مالون) لم يشأ انكار تأثير (افلاطون) على

(مور) وانما شاء بالاحرى التأكيد على اوجه الخلاف في المضامين الحقيقية لأفكارهما، حتى تلك التي تلقاها (مور) بشكل من الاشكال، عن (افلاطون). وفعلا نجد (توشارد)، وجماعته يؤكدون على ان (مور) لم يكرر ما قيل في ((الجمهورية))، وذلك لأن (مور) شاء ان يورد صورة لمجتمع يفترض انه متحقق بشكل تام، من اجل الرد على الشكوك القي قد تثار بصدده لو كان خياليا. وهذا المجتمع الذي وضع معالمه (مور) في كتابه ((اتوبيا)) يتميز عن المجتمع الذي وضع معالمه (افلاطون)في كتابه ((الجمهورية)). فلدى (افلاطون) يمثل المجتمع جماعة ارستقراطية تعيش معتمدة على العبيد، وشيوعيته قاصرة عليها. اما لدى (مور) فأن هذا المجتمع يبدو خاليا من الطبقات، والملكية هي ملكية عامة فعلا بقدر ما تعود الى مجموع الشعب. كما يتميز عن المجتمع الذي وضع معالمه (افلاطون) في ان العمل اليدوي فيه يبدو الزاميا بالنسبة للجميع. فجميع افراد المجتمع يسهمون بالزراعة في حدود المدة المقررة، بالاضافة الى الاعمال اليدوية الاخرى. اما في المجتمع الذي وضع معالمه (افلاطون) فالامر على خلاف ذلك. فبحكم كونه مجتمعا طبقيا فأن الناس ينقسمون الى قسمين : فهناك طبقات تعنى بالشؤون العملية، اي تمارس العمل اليدوي، ولاشك ان العبيد يأتون في المقدمة. في الوقت الذي يوجد فيه الى جانب هؤلاء المواطنون الاحرار الذين تترك لهم حياة الفراغ المفيد والانشغال بالالعاب الرياضية والفن والسياسة،

بعيدا عن أي عمل يدوي. كما يتميز عن المجتمع الذي وضع معالمه (افلاطون) في ان الاسرة اذا كانت في هذا المجتمع تفقد وحدتها في اطار من مشاعة المرأة، فأنها في المجتمع الذي وضع معالمه (مور) تقوم، كما اسلفنا من قبل، على اسس متينة حيث تحكمها الاخلاق التقليدية والضبط الصارم. فتماما كما هو الحال لدى (بودان)، ولكن بأسلوب آخر، تقوم جريرة ((اتوبيا)) على اساس من تنظيم اجتماعي نواته الاولى هي الاسرة الموسعة. وربما يمكن القول بأن التنظيم الاجتماعي في جزيرة ((اتوبيا)) يقوم على اساس من مفهوم يسمح لنا، في الوقت الحاضر، في ان ندعوه بالباترياركي، حيث ان رب الاسرة يملك الحق في تأديب زوجته واطفاله، وان كل شيء يتم تدبيره داخل الاسرة، بحيث انه لايتم الرجوع الى العدالة العامة الا في حالة جسامة الجريمة.

ولكن على الرغم من خضوع (مور) لتأثير (افلاطون)، في الحدود الآنفة الذكر، فأنه من الخطأ كل الخطأ الاعتقاد بأن هذا الاخير كان المصدر الوحيد الذي استوحى منه (مور) افكاره التي ثبتها في كتابه ((اتوبيا)). فأذا كان (مور) ((انسانيا))، وكان طبيعيا ان يخضع، بحكم هذه الصفة، لتأثير (افلاطون) من خلال تأثره بالثقافة الاغريقية، فأنه كان، في نفس الوقت ((مسيحيا))، ونستطيع ان نتصور مدى التأثير الذي مارسته المسيحية، بحكم هذه الصفة الاخرى، في صياغة افكاره التي ثبتها في كتابه.

ولكن لابد من الاشارة الى ان المسيحية التي خضع لتأثيرها

(مور) هي المسيحية النقية المشحونة بشحنة صوفية، وكان القديس (اوغسطين Augustin) هو الذي اوحى له بمثل هذه النزعة المسيحية. فقد اكد (مارسيل برلو) ((ان القديس (اوغسطين) صاحب كتاب ((مدينة الله)) كان قد مارس على (مور) تأثيرا واضحا لاسيما في نزعته الصوفية)). وذهب (موسكا) الى القول بأن (مور) ((كان قد قام بألقاء سلسلة من المحاضرات عن كتاب ((مدينة الله)) وذلك عندما كان في سن التاسع عشر.)) مما يؤكد الاهتمام البالغ الذي اولاه (مور) للقديس (اوغسطين). اننا لانريد ان نقول بأن القديس (اوغسطين) كان مصدرا مباشرا للأفكار التي ثبتها (مور) في كتابه ((اتوبيا))، وانما كل الذي نريد ان نقوله هو ان هذا القديس كان قد قاد به نحو تلمس المسيحية النقية بشحنتها الصوفية. وقد انتهى به ذلك الى الايمان بضرورة العودة الى المصادر الاصلية للمسيحية، على اعتبار ان التعمق في المعرفة من شأنه ان يضمن التحرر من الاحكام السطحية.)). وفي عودته هذه كان قد ادرك بأن روح الاحسان والنزاهة هي من جوهر المسيحية. وهكذا يمكون القول بأن روح الاحسان والنزاهة الخاصة بالمسيحية كانت قد مثلت مصدرا اساسيا بالنسبة لأفكار (مور) لاسيما ما يتعلق منها بالموقف من الملكية. ان هذا ما نجده واضحا في رسالة موجهة الى أحد الكهنة، كان قد اوردها (هنري دني) في كتابه ((تاريخ الفكر الاقتصادي)). وكانت هذه الرسالة قد نشرت عام (١٥٢٠) وقد جاء فيها قوله: ((بالنسبة

للغالبية لايوجد هنالك ما هو مقدس الا ما يفعلونه هم بأنفسهم. ان العناية الالهية قد تجلت عندما اقامت كل شيء في حالة من المشاركة، والمسيح كان قد جهد من اجل العودة بالناس، من جديد، من الخاص الى العام. انه كان قد تحسس بشكل مفرط الى اي مدى تبدو طبيعتنا الميتة والفاسدة بحاجة الى ان تخضع لأكراهات الجماعة من اجل ان تبلغ التجرد اللازم. ان هذا ما يعلمنا الواقع في كل مناسبة.)). ان الايحاءات المسيحية هنا تبدو جلية، وليس بالامكان الشك في ان نفس هذه الايحاءات قائمة في ((اتوبيا)). مع ذلك، في هذا الكتاب الاخير تتجلى بالتأكيد القناعة بالطيبة الطبيعية للأنسان التي تسربت الى (مور) عن (ابيقور). وتمسك بها بقدر ما تتجاوب مع هذه الايحاءات المسيحية.

وربما يمكن القول مع (توشارد) وجماعته بأن المروءة ذات الطبيعة الاخلاقية بالدرجة الاولى التي اوحت بها النزعة المسيحية. في طابعها الانساني كانت قد اصبحت لدى (مور) نزعة سياسية واجتماعية بكل معنى الكلمة.

ليس هذا فقط وانما نلاحظ ان (مور) كان كاثوليكيا متشددا. وقد دفع حياته ثمنا لتمسكه بكاثوليكيته. ويذهب (ماكس هوركهاير) الى الاعتقاد بأن الكاثوليكية تصلح ان تكون مصدرا من مصادر فكر (مور). ((فأذا كان عصر النهضة هو عصر السباق من اجل الربح على حساب الآخرين، فأن الكاثوليكية كانت لا تزال

تتميز بأنها دين شعبي. اذ كانت تتمثل العالم كنظام مؤسس على وجهات نظر دينية بموجبها يكون اكثر الناس صعة محور عناية ابوية. اما في اذهان الجماهير فلم تمت بعد كنيسة العصور الوسطى التي ضمنت وظائف اجتماعية، وخصوصا مساعدة الفقراء، ولو انها تخلت عن ذلك لاحقا. وكما هو حال طبقات عريضة من الشعب، فقد حافظ (مور) مثلما حافظ (كامبانللا Campanalla) على ايمانهما لأقتناعهما النزيه بعظمة المذهب الكاثوليكي، وطابعه الانقاذي. وكان الدين عند (مور) مثلما هو عند (كامبانللا) بمثابة الاناء المقدس الذي يحافظ على العدل نقيا في مواجهة البؤس الفعلي. كانا يريدان تحقيق وحدة القديسين على الارض تلك الوحدة التي من شأنها ان تحل وصايا المسيح محل قوانين المنافسة الحرة)).

ويبدو ان العصور الوسطى لاسيما في تنظيمها الاجتماعي كانت، هي الاخرى قد شكلت مصدرا من مصادر فكر (مور). فقد ذهب (جورج سباين) الى الاعتقاد بأن المشكلات الاجتماعيةالتي ترتبت على التطور الاقتصادي في انكلترة كانت قد دفعت، بسبب من حتمية قيامها، الى نوع من الحنين الى الماضي. فقد كان البصر يرتد الى الوراء نحو كومنولت تعاوني كان الاقتصاد الجديد قد عمل على ازاحته من طريقه. ومثل هذا الكومنولت التعاوني كان متحققا من الناحية الفعلية في العصور الوسطى. ولاشك ان (مور) كان قد استفاد من اقامة (افلاطون) للمجتمع على اساس من نظام

من طبقات متعاونة. ولكن ربما الاصح ان (مور) كان قد استمد نظامه من النظرية الاجتماعية الخاصة بالعصور الوسطى. فطبقا لهذه النظرية، التي سادت بعد (توماس الاكويني)، يتكون المجتمع من طبقات، يعهد لكل منها بمهمة لازمة للخير المشترك، وكل منها تؤدي وظيفتها الصحيحة وتنال جزاءها الواجب دون عدوان على ما للأخريات من حق متساو، وفي مثل هذا النظام لايكون للنشاط الفردي مكان بالفعل ان هذا التنظيم الاجتماعي الذي ساد العصور الوسطى كان قي استفاد منه (مور) ليستوحيه في كتابه ((اتوبيا)).

ويضيف (ماكس هركهايمر) الى ما تقدم قائلا: (كان للثروة في العصور الوسطى معنى مختلف عنه في العصر الحديث، فقد كانت تتدخل اساسا بأعتبارها تكديسا لخيرات مخصصة للمتعة الفورية، ولم تكن لتتضمن بالضرورة الهيمنة على الناس. اما كون الطوباويون قد فهموا الملكية دفعة واحدة على انها الشيطان، فهي مسألة لايمكن فهمها الا اذا اخذنا بنظر الاعتبار ذلك الوضع الجديد الذي نشأ مع النهضة حيث بدأ يتضاءل ارتكاز السلطة على الالقاب والحقوق الموروثة، وامسى من الثانوي اكثر فأكثر التساؤل عن هوية السيد الجديد او معلم المهنة الجديد. ان الثروة بأعتبارها حيازة وسائل العمل هي التي انتهت الى ان تتقمص دور السلطة التي تتصرف في الناس في قوة عملهم. ومع النمط الاقتصادي الجديد لم تعد هذه السلطة التقديرية لتعرف حدودا)) ان الثروة بواقعها الجديد هذا هي التي فهمت من قبل الطوباويين، وعلى

رأسهم (مور) بأعتبارها الشيطان. ومن اجل ارجاع الثروة الى واقعها الذي ينفى عنها صفة الشيطان كان لابد من العودة الى العصور الوسطى حيث كانت تتمتع بمثل هذا الواقع.

وهكذا يمكن القول مع (جورج سباين) بأن (مور) كان قد وجد في العصور الوسطى ((مثلا اعلى قديم)) فخضع لتأثيره لاسيما في جوانبه التنظيمية وموقفه من الثروة.

وربما قد تشكل الاكتشافات الجغرافية، وبشكل خاص اكتشاف العالم الجديد مصدرا آخر من مصادر فكر (مور). ان (مور) كان قد قرأ (امريكو فيسبوشي) وهو يصف مجتمعات العالم الجديد، وهي مجتمعات بدائية تعيش في ظل نمط من التنظيم الاجتماعي الذي يفتقد في اغلب الاحوال للملكية الخاصة، ويقوم على اساس من التعاون. ان (توشارد) وجماعته لايستبعدون ان يكون (مور) قد اعجب بالتنظيم الاجتماعي لهذه المجتمعات فخضع له وهو يضع كتابه ((اتوبيا)). وذلك لايبدو غريبا اذا ما تذكرنا مع (جون هرمان راندال) وهو يقول: ((ولم تأخذ النتائج الفكرية الاولى للشعور الاوربي المتسع بالعالم شكل تنشيط مباشر للفكر بقدر ما اخذت شكل اتساع في الخيال واستعداد لقبول اي شيء لم يسمع به.)) وفي ضوء ذلك كان (مور) قد تخيل، بالاضافة الى (بيكون)، ((مدينته الفاضلة.))

بقي أن نقول في الختام بأن (مور)، على الرغم من الجهد الذي بذله، لم ينجح تماما في تقديم صورة محبوكة لمجتمع

((اتوبيا)). فقد اشار (الن) الى بعض الفجوات التي تشوب هذه الصورة. فعندما يعترض (مور) على (هيثلودي)، على سبيل المثال، بالقول: ((فلا احسب ان الحياة ستكون مرضية طيبة اذا ما كان كل شيء مشتركا))، على اعتبار ان ذلك يؤدي الى انعدام دافع الربح الشخصي لدى الفرد، ويقود الى الكسل، لم يقدم (مور) على لسان (هيثلودي) اية اجابة مقنعة. وربما يمكن القول مع (الن) بأنه لم يتم تقديم اي جواب، اذ اكتفى (هيثلودي) بالقول بضرورة زيارة الجزيرة لتبين عدم صحة اعتراض (مور).

يضاف الى هذا ان صورة مجتمع ((اتوبيا)) لم تقم على اساس من قاعدة فلسفية عميقة. وربما يمكن القول بأن كتاب ((اتوبيا)) لم يكن تماما كتابا فلسفيا. وهذه الحقيقة تتجلى بوضوح اكثر اذا ما تمت المقارنة بينه وبين كتاب (كامبانللا) ((مدينة الشمس)). فهذا الكتاب الاخير ينطلق من مناقشات عميقة لأراء (ارسطو) وآراء الرواقيين ليقيم اسس مجتمع اشتراكي يلتحم فيه الفرد بالمجتمع ولينعدم بالتالي التناقض ما بين المصالح الخاصة والمصلحة الاجتماعية. ان كتاب (مور) ((اتوبيا)) لم يكن في الواقع الا كتابا وصفيا في اغلب جوانبه.

مع ذلك لابد ان نشير الى ((اتوبيا)) (مور)، على الرغم من اسلوبها الخيالي، كانت قد حققت نجاحا واسعا في القرن السادس عشر. وتأثير (مور) من خلال كتابه هذا يتجاوز الى حد كبير النجاح الادبي الذي حققه. فقد وجد في المكسيك بعض الاداريين

والقسسة الاسبان من امثال (فاسكو دي كيروكا Vasco de Quiroga) ممن عمل جاهدا من اجل تحقيق ((الاتوبيا))، او على الاقل من اجل استيحائها في عملهم التنظيمي.

اما على المستوى الفكري فأن تأثير (مور) كان واضحا على بعض المفكرين. وقد اهتم (الن) بمتابعة هذا التأثير، وحاول متابعته من خلال متابعة التأثير الذي مارسه على كل من (كرولي Crowley) و (ستاركي Starkey).

وتبقى ((اتوبيا)) (مور) تمثل على حد قول (ماكس هوركهايمر): ((تعبيرا عن طموحات عاجزة)). ويضيف فيقول انها كذلك لأنها تعبر عن طموحات قوى اجتماعية كانت، في عصر النهضة، عاجزة. والشخص الذي يتألم في النظام الاجتماعي الجديد ضمن اطار عجزه لايمكن ام يجد ملجأ يتلمس فيه الطمأنينة سوى الخيال الذي مثلته ((اتوبيا)). فألاخيرة هي بمثابة حلم.

ولكن اذا كانت ((اتوبيا)) تمثل حلما، فأنها كانت في نفس الوقت حلما بمجتمع افضل. ومن هنا تستمد قيمتها. يقول (كانت Kant) في كتابه ((نقد العقل الخالص)) بصدد مدينة (افلاطون) الفاضلة، التي لاتعدو كونها مدينة خيالية، او بالاحرى مدينة - حلم: ((كان من الافضل تعميق هذه الفكرة... والسعي الى اعطائها قيمة بدلا من استبعادها على انها غير مجدية بحجة في منتهى الضعف والضرر، وهي انها غير قابلة للتحقق.))

الفصل الثاني
الفكر السياسي لحركة الاصلاح الديني

لقد اسهمت حركة الاصلاح الديني في تهديم الطود الشامخ للأفكار السياسية التي سادت طيلة العصور الوسطى. وهي، بلاشك، نتيجة لم يكن رجال هذه الحركة قد توخوها بأي شكل من الاشكال، وربما لم يكونوا قد توقعوها. وبالمقابل كانت هذه الحركة قد افرزت افكارها السياسية الخاصة بها لتحل شيئا فشيئا محل الافكار السياسية الآنفة الذكر، ولو لم يكن ذلك، هو الآخر، موضع توخي وتوقع من قبل رجالها.

في هذا الفصل سنحاول متابعة هذه الافكار السياسية التي افرزتها هذه الحركة، وذلك من خلال متابعة الافكار السياسية الخاصة بـ (لوثر) والافكار السياسية الخاصة بـ كالفن) وذلك بعد متابعة مضمونها.

المبحث الاول: مضمون حركة الاصلاح الديني:

من المعروف ان حركة الاصلاح الديني تعتمد ثلاثة امور هي تبسيط العقيدة المسيحية بمجموعها، مع تشديد على نظرية الخلاص ووسائلها، واعتبارها الدعامة الاساسية. كما تعتمد ثانيا التشديد الفردي على الخلاص، واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها واعتبار الدين امرا شخصيا داخليا عميقا. فالله في رأي (كالفن)، مثلا، اله شخصي له مع المخلوقات البشرية علاقة شخصية وسلطانه

لاينزع عنهم مسؤوليتهم تجاهه. وتعتمد، ثالثا واخيرا، ما يترتب على الآمرين السابقين من اهمال لنظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة العصور الوسطى، وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة. مع ذلك لابد من الاشارة الى ان حركة الاصلاح الديني لم تمس بشيء الاسس الجوهرية للمسيحية، لاسيما ما يتعلق منها بقدر الانسان وفساد طبيعته وانحطاطه وغضب الله عليه وقصاصه الابدي، وبالتالي حاجته القوية للخلاص. كتب (كالفن) قائلاً: ((بما ان الحياة الروحية لآدم كانت معدة لأن يكون ويبقى متحدا مع خالقه، فأن موت نفسه كان في ان ينفصل عنه. ويجب ان لا ندهش اذا كان قد دمر كل كيانه بعصيانه، اذ أفسد نظام الطبيعة في السماء وعلى الارض. وبما ان لعنة الله قد انتشرت فوق وتحت، وانتشرت في امكنة الكون جميعها بسبب خطيئة آدم، فليس اذن عجيبا انها انسحبت على كل ذريته. ولهذا السبب، فيقدر ما زالت الصورة السماوية عنه، لم يتحمل وحده القصاص، الذي وعد به، وبدلا من ان يكون متمتعا بالحكمة والفضيلة والحقيقة والقداسة والعدالة، اعطي هذه الامراض المكروهة مثل الطاعون والعجز عن الخير والدناسة والعجرفة والظلم، ولكن ذريته كلها ايضا قد احيطت واغرقت في مثل تلك الآثام، وذلك الفساد الوراثي الذي سماه القدماء بالخطيئة الاصلية... نقول اذن الخطيئة الاصلية هي فساد، وضلال وراثي لطبيعتنا، وهي بأنتشارها على جميع اجزاء النفس، تجعلنا مذنبين اولا بسبب غضب الله، ثم بسبب حصول

الاعمال التي يسميها الكتاب المقدس اعمال الجسد في نفوسنا.)) ثم يضيف قائلا: ((كل انسان بحد ذاته شيطان، وكل الخير الذي عنده من الله. اذ ما الذي عندك من نفسك غير الخطيئة؟ اذا اردت ان تأخذ ما هو لك فخذ الخطيئة، لأن العدالة هي لله.)) ثم يؤكد (كالفن) ان قوة طبيعتنا مسحوقة ومبددة ومدمرة، ((وعندما يعرف كل واحد انه ليس شيئا في ذاته، وان لا عون له في ذاته، تصبح الاسلحة معطلة فيه... ويبقى اعزلا من السلاح.)) وسوف لن يكون امامه الا ان يتوجه الى الله ليجد لديه العون والخلاص وذلك عن طريق السيد المسيح. وهكذا نلاحظ مع (جون هرمان راندال) ان حركة الاصلاح الديني ((لم تختلف بشيء عن المسيحية في تأكيدها على دور المسيح المنقذ للأنسان)).

ان حركة الاصلاح الديني بمضمونها هذا تعبر في الحقيقة عن نوع من التوفيقية ما بين متطلبات عصر النهضة ومتطلبات العالم القديم، عالم العصور الوسطى. فحركة الاصلاح الديني كانت قد استجابت لمتطلبات عصر النهضة، فقد انتهت، شاءت ذلك ام ابت، الى التأكيد على اهمية الانسان ودوره الفاعل حتى في المجال الديني. فالدين امر شخصي داخلي، والخلاص كذلك، اذ انه يعبر عن علاقة ما بين الفرد وخالقه. وعليه فأن الانسان يملك بذاته القدرة على ان يقوم بكل مستلزمات ذلك. وهو يستطيع ان يقوم بها فعلا طالما ان مجموع العقيدة الدينية يتميز بالبساطة، وان

القيام بها لايخضع لطقوس خاصة، ومن ثم لايقتضي وجود كهنة وقسسة يتولون امر هذه الطقوس. ولكن حركة الاصلاح الديني كانت في نفس الوقت قد استجابت لمتطلبات العصور الوسطى بقدر ما اكدت على خضوع الانسان للقدر واكدت على انحطاطه وحاجته للخلاص.

ولكن تنبغي الاشارة ونحن نتابع مضمون حركة الاصلاح الديني، الى ان هذا المضمون يرجع في جذوره الى العصور الوسطى. ان الكنيسة في هذه الفترة كانت قد اتجهت، على حد قول (كرين برنتون) تجاها اكثر دنيوية واشد انحلالا. فقد اخذت المباديء الكنسية كثرة الالوان الزاهية عن الفن الغوطى، وتنوعت انظمة الاديرة وزاد عدد رجال الدين الذين ليسوا من الدين بشيء، مما اثار حفيظة المصلحين الدينيين، ليدفع بهم في اتجاه الدعوة للأصلاح الديني انطلاقا من مضمون قد لا يختلف في الجوهر عن المضمون الذي اتخذته حركة الاصلاح الديني التي تزعمها (لوثر) و (كالفن). فالصوفيون الذين وجدوا داخل الكنيسة منذ عهد مبكر كان قد قوي شأنهم في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وقد شدد هؤلاء، وعلى رأسهم (ايكهارت Eckhart) على الخلاص الشخصي، بصرف النظر عن اي شيء آخر. وقد سعى هؤلاء لأن يحققوا ذلك بوساطة اتحاد مباشر بالكائن الالهي عن طريق التأمل والصلاة دون وساطة الكهنة او الطقوس. كما وجد داخل الكنيسة مصلحون هاجموا البابوية، واتخذوا جميعا تعاليم

القديس اوغسطين سندا لهم في كفاحهم. وقد ابدى هؤلاء اهتماما بالنعمة الالهية بأعتبارها قوة تأتي مباشرة من الله لتمكن طبيعة الانسان العليا من الظفر على طبيعته الدنيا. وقد قال هؤلاء بأن الكنيسة الصحيحة تتألف من اولئك الذين انتقاهم الله للخلاص، وانها ليست مرادفة لكنيسة روما. وبالاستناد الى هذه النظرية لم يكن للأنتماء الى الكنيسة المرئية والمساهمة في الطقوس اي تأثير على خلاص الانسان. ويصبح النظام الكاثوليكي بمجمله غير ضروري في نظر (هس Hus) كما بدا البابا في نظر (وايكليف Wyclif) عدوا للمسيح. والكنيسة كانت قد احتضنت كذلك الانسانيين المسيحيين من ابناء الشمال الذين لم يترددوا في توجيه نقدهم للكنيسة البابوية، وفي تأكيدهم على الطابع الشخصي للعبادة، وعلى ضرورة تبسيط العقيدة وتخليصها من الطقوس. ان هذا ما ذهب اليه (لفيفر ديتابل) و (اراسمس) و (مور).

ان حركة الاصلاح الديني كانت قد تأثرت، بشكل من الاشكال، بهذه الدعوات الاصلاحية، بقدر ما اسهمت في تكوين مضمونها، وهذا ما اكده (لوثر) نفسه من خلال اقراره بفضل (هس) عليه.

مع ذلك فأن حركة الاصلاح الديني تبقى متميزة في مضمونها عن كل هذه المحاولات التي نلحظها لدى هذه الجماعات في انها كانت قد قررت القطيعة مع الكنيسة البابوبة، ونجحت فعلا في مشروعها هذا، بعد ان تهيأت الشروط اللازمة لذلك.

لقد اضطلع بحركة الاصلاح الديني فريقان، الاول كان على

رأسه (لوثر) بينما الثاني كان على رأسه (كالفن).

انّ النزاع بصدد موضوع الغفران كان يثور في المانية بين الفينة والاخرى، خصوصا بعد ان سلكت الكنيسة طريق بيعه في شكل صكوك. ان بيع صكوك الغفران كان، بلاشك مصدرا مهما من مصادر دخل كبار رجال الدين. ولكن بيع صكوك الغفران كان يشكل في نفس الوقت فضيحة. فبقدر ما كان كبار رجال الدين اغنياء بفضله كانوا مكروهين كذلك. وعندما اعلن الكاهن (لوثر) في احدى الكنائس الصغيرة عن استهجانه لبيع صكوك الغفران، فأنه بعمله هذا كان قد ولد اضطرابا حادا وعاما. صحيح ان (لوثر) لم يتحدث عبر استهجانه لا عن اصلاح ولا عن قطيعة مع الكنيسة البابوية، الا ان استهجانه هذا كان قد ادى الى انخفاض مشهود في الفوائد المادية التي كانت تترتب على بيع صكوك الغفران في المانية. وقد ادى ذلك الى تشكيل لجنة من قبل الكنيسة للتحقيق مع (لوثر). وكان ذلك بداية الطريق الذي سيؤدي الى حركة الاصلاح الديني.

لقد ذهب (لوثر) بعد ان استوحى، على حد تأكيد المؤرخ الفرنسي (اميل ليونارد)، تجربته الخاصة بالعبادة، الى ان فساد الانسان يمثل الحقيقة الاساسية في التجربة البشرية، وعليه فأن الخلاص من غضب الله سوف يمثل حاجة الانسان القصوى. والانسان بمقدوره ان يدرك الخلاص بمجرد اعتقاده برسالة الانجيل التي تبشر باله محب لطيف. وعليه فلا حاجة للأنسان، بعد ذلك،

للخشية من آلام الجحيم او الى تبديل طبيعته الاخلاقية عن طريق الطقوس التي يقوم بها الكهنة. ان الوسيلة الوحيدة للخلاص هي الايمان وحده. و (لوثر) كان يرى بأن هذا الايمان الذي يقترن به الخلاص يأتي بحرية من الله ذاته، فأثناء بحثه عن ابنائه الصالحين يمن، عبر محبته اللامتناهية، بهذا الايمان، وهكذا ليس بمقدور الانسان ان يدرك الايمان، ومن ثم يدرك الخلاص، الا بفضل من الله. وهكذا اتفق (لوثر) مع (اوغسطين) بالاعتقاد البالغ بالقدر.

لقد اولى (لوثر) الانجيل اهتماما خاصا. ففي معرض رده على بعض انصار الكنيسة البابوية الذين ذهبوا الى القول بأن الكنيسة تسمو على الكتاب المقدس قال (لوثر): ((لتترك (روما) لي الانجيل، وسأتمسك به مقابل كل شيء.)). ان الخلاص يرتبط بالاعتقاد برسالة الانجيل، وعليه فأن غاية الكنيسة سوف لاتعدو كونها غاية تبشيرية تتمثل بنشر الانجيل، فحيثما وجد الانجيل وجدت الكنيسة. ذلك لأن ((جوهر الكنيسة يتمثل في العلاقات المباشرة ما بين المؤمنين والسيد السماوي غير المرئي: المسيح.)) وهذا ما يتحقق عن طريق التعرف على الانجيل. ((ان الكنيسة تتكون من كل اولئك الذين يعيشون على هذه الارض في حالة من الايمان الحقيقي والامل والحب، بحيث ان الجوهر والحياة والطبيعة المسيحية لاتتمثل في تكدس كثرة من الاجساد، وانما تتمثل بالأحرى بأتحاد القلوب ضمن اطار نفس الايمان. ان

هذا التجمع الروحي كافي بحد ذاته من اجل خلق نزعة ((مسيحية)). ثم يبين رأيه بصدد الكنيسة البابوية فيقول: ((لايوجد هنالك مقطع (انجيلي) واحد يقضي بأن الكنيسة القائمة في (روما) مدبرة من قبل الله.)) اكثر من ذلك (لوثر) يرى ضرورة ان يتم الوعظ بالانجيل لأيقاظ الايمان اللازم والشامل. ولكن لا حاجة في سبيل ذلك الى الطقوس ومن ثم الكهنة، فيكفي ان يتوجه الانسان الى الله مباشرة ودونما وساطة. وقد ذهب (لوثر) الى ابعد من ذلك عندما اعتبر الكاهن البابوي عقبة بين الانسان وربه، ودعا الى التخلص من اي شيء قد يقف مرة اخرى عقبة في وجوهنا، ومن الزعم الباطل، في رأيه، ان نفترض ان الله، القادر على كل شيء، العليم بكل شيء، يرضى عن قيام مثل هذه الوسيلة البشرية، اي الكنيسة، لتتدخل بينه وبين مخلوقاته. ثم ان الله قد اوضح نواياه في الكتاب المقدس الذي يستطيع كل امريء ان يطالعه بنفسه دون وساطة الكاهن. فأذا كنا نعني بالكاهن رجلا يسهل عليه التوصل الى الحظوة الآلهية كان جميع المؤمنين كهنة على حد سواء. ومع ان مرتبة الحق الفردي في تأويل الانجيل قد تناقصت اهميتها نوعا ما فأن اتباع (لوثر) لم يتخلوا عن هذا الحق قط.

مع ذلك لابد ان نشير الى ان (لوثر) كان قد تراجع بعض الشيء عن هذه المباديء لاسيما في اعقاب ثورة الفلاحين في المانية التي اندلعت على اثر اندلاع دعوته. فقد وجد (لوثر) ان

هؤلاء الفلاحين يريدون امورا اخرى غير تلك التي يريدها. فقد كانوا يدعون الى المساواة الاجتماعية والاقتصادية، وهذا ما لم يكن يرتضيه (لوثر). فلما تبين له ذلك امدهم بنوع من الوساطة بين الله وهؤلاء القوم البائسين، امدهم بالكنيسة اللوثرية، وهي الكنيسة التي لها قوانينها الخاصة ومعتقداتها واساقفتها وقسسها. وهكذا نرى ان الثورة على سلطة الكنيسة البابوية كانت قد انتهت بـ (لوثر) الى ان يقيم، على حد تعبير (كرين برنتون)، سلطته هو نفسه. ويضيف (برنتون) قائلا: ((وربما وجد الناس في الانجيل - مع تبسيط الامور تبسيطا شديدا - ضالتهم المنشودة.)) غير ان ((البحث عن الكلمة النهائية كان قد طرح الحاجة الى شخص مّا يقول ما يعنيه الانجيل في نقطة ما وشخص ما، ويقوم بما يشبه الاعمال التي يؤديها الآباء والشرائع البابوية منذ زمان بعيد. ان الانجيل لايمدنا بالمرجع وانما يمدنا به مفسروه. واذن فالمستقل برأيه يجد نفسه مرة اخرى تابعا لغيره في الرأي.))

اما (كالفن) فقد تملكه الحس الدقيق بأرادة الله المسيطرة وسلطته. فقد اصر على فساد الانسان الكامل وعجزه امام قوة الله الساحقة. فالله هو الحاكم العظيم، وعلى الانسان ان يخضع له خضوعا مطلقا، وذلك يبدو طبيعيا جدا طالما انه يكون تجاهه مفتقدا تماما لحرية الارادة.

بكلمة اخرى ليس للأنسان، في نظر (كالفن) اي اختيار فيما يفعل، وقد قدر الله كل شيء من قبل، وهو الذي دبر او اراد

سقوط آدم وما ترتب عليه. وقد يبدو سقوط آدم امرا لا يتفق وصفة الخير الكامل التي يتصف بها الله. ولكن من الادعاء الباطل ان تستخدم الفاظنا في الحكم على اعمال الله. ان الله لايمكن ان يفعل الا الخير فيما يرى، لذلك فأن خطيئة آدم لابد ان تكون عند الله خيرا. ومنذ خطيئة آدم حلت بالناس اللعنة وكتب عليهم عذاب جهنم. كتب (كالفن) بهذا الخصوص قائلا: ((ان حياتنا البائسة التي ورثناها عن سقوط آدم انما تشخص دائما امام اعيننا. ان الشعور بهذا البؤس يخنق فينا كل مجد ويثقلنا بالعار ويذلنا)).

غير ان الله ارسل المسيح الى الارض لكي يأتي للقلة من السعداء بالخلاص من الخطيئة، وذلك عن طريق الاختيار ((فالله ينقذ بنعمته الذين اختارهم منذ الازل المطلق، ويدع في اللعنة الآخرين. في الاولين يظهر رحمته بواسطة يسوع المسيح، وفي الآخيرين يظهر عدله وقصاص الخطيئة.)) والخلاص يوضع ضمن قرار الله المتخذ منذ الازل الكلي، ((ولا دخل لأي عنصر بشري في التأثير على هذا القرار. وهو يظهر في الوقت المعين، والانسان الذي يكون هدفا لنعمة الله يتلقى حينئذ في نفسه دلائل اختياره المتمثلة بالايمان بيسوع المسيح والوثوق بعفوه، وامكانية القيام بالعمل الصالح)).

ولاشك ان هذا الاختيار للخلاص يتم ما بين اولئك الذين يدركون كلمة الله ((ولهذا السبب فليس من العبث انه اضاف وضوح كلمته ليعرف نفسه كمخلص، رغم ان ذلك امتياز منحه

للذين شاء استقبالهم عن كثب منه وبأكثر حميمية)).

وهكذا نلاحظ ان غاية الانسان القصوى لدى (كالفن) تتمثل، بغض النظر عن اهدافه الشخصية، بتمجيد الله والتمتع بحضرته الى الابد. وبهذا الشكل تبدو الحياة المسيحية بالنسبة لـ (كالفن) منحصرة بخضوع شديد لأوامر الله. فالرجل الصالح يطيع اوامر الله، لا لأنها خير في ذاتها، وانما لأن الله امر بها. ولم يؤمن (كالفن) بما نادى به (لوثر)، لاسيما في بداية دعوته، من حرية المسيحي ومن ثقة بالخير العفوي للأنسان ان الحرية المسيحية بالنسبة لـ (كالفن) هي التحرر من اوامر الانسان، اي من الطقوس الكاثوليكية. ولكن بالمقابل ينبغي على الانسان المسيحي ان يخضع خضوعا تاما لقانون الله. لقد قال: ((لقد ضمن الله في قانونه كل ما يعود الى المقياس الكامل في الحياة الصالحة، حتى انه لم يبق له ما يضيفه الى ذلك القانون الموجز.)) ومن هنا لم تكن مهمة الكنيسة، بالنسبة له ، كما كانت بالنسبة لـ (لوثر)، اعلان الانجيل لجميع الناس، وانما تدريب المؤمنين على القداسة والصلاح. ويجب ان يكون هذا التدريب ارستقراطيا مقتصرا على فئة معينة، وان يتم في ناحيتي العقيدة والاخلاق، بأرشاد اساقفة الكلمة، وهم الذين تمكنهم حكمتهم بالثقة من البحث عن ارادة الله المسيطرة. ولكن اساقفة (كالفن)، بالرغم من جميع سلطاتهم لم يكونوا يشكلون طبقة رهبانية، فقد حكموا الناس بتفوقهم بالقداسة والمعرفة، لا بقوة تملكهم للطقوس السحرية.

والجدير بالذكر ان تشديد (كالفن) على قوة الله والخضوع لأرادته يرد بالنسبة للأنسان وهو داخل الميدان الديني. بكلمة اخرى انه خارج هذا الميدان سيتمتع بنوع من التحرر. فقد شجع (كالفن) قوة الفرد خارج هذا الميدان. وهكذا فأن الميدان الدنيوي سيبدو الفرد فيه سيد نفسه خصوصا بعد ان اعفاه (كالفن) من الطقوس السحرية التي كان الكهنة من خلالها يمارسون سطوتهم على الفرد. ويذهب (كرين برنتون) الى القول بأن (((كالفن)، كـ (لوثر)، كان مضطرا على الاعتراف بقدر من الحرية الفردية لمجرد تمرده على الكنيسة القائمة. كان عليه ان يمحو سلطة الكنيسة الكاثوليكية في اذهان تابعيه ولكن تحقق ذلك كان يقتضي ان يحثهم على الاستقلال في الفكر. وقد عاون (كالفن) واتباعه على تشجيع الفردية بتشجيعهم النزعة التنافسية)).

اولا : السلطة المدنية :

لاحظ (هنري دني) بأن الفلسفة السياسية الجديدة التي ابنثقت في القرن السادس عشر تتعارض بشكل حاسم مع المفهوم الكاثوليكي للدولة الذي كان قد تم الدفاع عنه في العصور الوسطى. ((اذ انها تجعل من الدولة قوة مستقلة وليس مجرد واقع يخضع للكنيسة. ومثل هذا النقض لمحاولة اخضاع الدولة للكنيسة يوجد كذلك لدى (لوثر)، بحيث ان المسيحية اللوثرية تبدو تجلى غريب لتطور هذه الفلسفة الجديدة للدولة. ان (لوثر) لم يكن يتوخى، بأي شكل من الاشكال، ان يرى الدولة وهي تعنى بتنظيم الحياة الاجتماعية. ولكن بالمقابل كان يمجد دور الدولة عندما تبدو بأعتبارها وسيلة لردع الوقاحة الانسانية. وهذا الدور، بحد ذاته، وعلى الرغم من كل شيء، يعبر عن طريقة في الاقرار بقيمة المؤسسات السياسية،)) فهو يحث الامراء، كما اشرنا من قبل، على ردع التمردات الفلاحية التي اندلعت في اعقاب حركة الاصلاح الديني. واذا كان (لوثر) يحثهم على القيام بذلك فالسبب يرجع، على الرغم من ان الحياة الروحية تتميز بطابعها الداخلي، الى انه يبدو، مع ذلك، من المناسب ان يكون الافراد ملزمين في علاقاتهم الاجتماعية على احترام حياة تتطابق مع النموذج الاعلى المسيحي.

ان المفهوم اللوثري يحابي اذن مفهوم السلطة المطلقة للأمراء. وهكذا يمكن القول مع (برلو) بأن (لوثر) كان، وربما بشكل

يفوق ما كان عليه (مكيافيلي)، ((من حماة السلطة المدنية والمنافحين عنها. الم يكن هو القائل: ((قديما كان البابا والكهنة كل شيء، كانوا يهيمنون على كل شيء، ويوجهون كل شيء، تماما كما هو الحال بالنسبة للأله، بينما كانت السلطة المدنية ترقد في الظلمات، مضطهدة ومجهولة)) ثم يضيف قائلا: ((اني املك ذلك المجد، وذلك الشرف، وذلك بفضل الله - ولا يهم بعد ذلك ان يكون هذا مسرا للشيطان، و ((ذيوله)) ام لا - بأنه منذ عهد ((الحواريين Apotres)) لم يقم لا دكتور، ولا كاتب، ولا قانوني، ولا لاهوتي بتربية الوعي بالقوى الدنيوية بشكل رائع وواضح وبالتناغم معها بشكل جيد.))

واذا ما كان (لوثر) قد اعاد للسلطة المدنية ((الوعي الجيد)) بها، فقد تم ذلك بطريقتين، واحدة مباشرة تتمثل بتمجيد السلطة المدنية، والاخرى غير مباشرة تتمثل بتصفية نفوذ السلطة الدينية او البابوية في المجالات المدنية والمختلطة.

ان الطريقة الاولى نجدها واضحة في كتيب يعود الى بداية عام (١٥٢٣) يحمل عنوان ((السلطة الدنيوية، الى اي مدى تلزم طاعتها.)) وفي هذا الكتيب يعود (لوثر)، كما هو الحال بالنسبة لكل الكتاب المسيحيين، الى الانجيل، والى كتابات بعض القديسين لاسيما القديس (بولس) والقديس (بيير)، ليتلمس فيها التأكيد على واجب طاعة الرعايا تجاه الامير. و (لوثر)، عبر تعليقاته على هذه الكتابات يعبر عن آرائه الخاصة بصدد العالم

الارضي والعالم السماوي، كما يعبر عن موقف ممالىء لما تضمنته هذه الكتابات من تأكيد على واجب الطاعة تجاه السلطة المدنية.

ان السلطة المدنية تبدو في رأي (لوثر) ضرورية، ذلك لأن ابناء آدم ينقسمون الى قسمين : اولئك الذين ينتسبون الى ((مملكة الله))، واولئك الذين ينتسبون الى ((مملكة العالم)) الدنيوي. ان ابناء الله ليسوا بحاجة الى اية سلطة، وبالتالي ليسوا بحاجة الى قانون، ذلك لأن ((القانون، على حد تعبيره، هو ليس للعادل؛ وانما لغير العادل.)) انهم يمتلكون الروح القدس في قلوبهم، وبالتالي فأن سلوكهم لايمكن ان يكون الا سلوكا فاضلا. ولكن هناك الآخرون، اي الجمهور الاعظم، الذين يتميزون في انهم مكرسون للخطيئة. ففي (٩٩٩) حالة من مجموع ١٠٠٠، حالة يكون الانسان، في رأي (لوثر) مرتكبا للخطيئة. يقول (لوثر) في تعليقه على انجيل (جان): ((ان العالم هو مأوى يكون فيه الشيطان سيدا.)) والفساد فيه طبيعي، ذلك لأنه التابع الطبيعي للخطيئة الاصلية، وهو بدوره يؤدي، كنتيجة، الى وجود السلطة. ان شعبا مكونا من قديسين، شعبا مختارا، ليس بحاجة الى سلطة، فهو يعيش بلا سلطة، بلا قانون. وعلى العكس من ذلك فأن حالة الخطيئة التي ينمرغ فيها، في رأي (لوثر)، القسم الغالب من الانسانية، يقتضي ان يلزم امير من هو شرير بأن يقف عند حده، تماما كما يفعل المروض بالحيوان المتوحش والمؤذي.

ان مفهوم (لوثر) هذا يتباين تماما مع مفهوم (توماس الاكويني) الذي شاع في العصور الوسطى. ان الاخير يرى، بلاشك، ان الدولة او الامير، تمثل ضرورة طبيعية. اما مسألة الاكراه فهي في المركز الثاني. ان السلطة السياسية لديه هي ((سلطة توجيه)) وذلك لغرض تحقيق الخير المشترك الدينوي. اما بالنسبة لـ (لوثر) فأن الدولة هي بالاصل ((سلطة قسر)). ففي عالم فاسد يبدو العنصر القسري امرا لايمكن تحاشيه. فالدولة ينبغي ان تكون مسلحة بشكل جيد، كما ينبغي ان تضرب بشدة. وهكذا فأن (لوثر) يتحدث عن رضى، عن ((السيف)) مثلما يتحدث عن الدولة والامير.

في العصور الوسطى كان يتم الكلام عن سيفين احدهما يرمز للحياة الدينوية، وآخر يرمز للحياة الاخروية. اما بالنسبة لـ (لوثر) فلا يوجد هنالك الا سيف وهو بيد السلطة المدنية. وفي السيف، بأعتباره اداة القسر والعقاب، تتجسد، في نظر (لوثر) السلطة. ان استعمال القوة واستخدام السيف يبدو بالنسبة له ضروريا. والامير هو مدير الانتقامات المقدسة الموجهة ضد مرتكبي الخطيئة. فهناك سلسلة بلا نهاية من الخطايا والجزاءات: ان الجريمة تؤدي الى العقاب، والشر يؤدي الى العقوبة، واذا ما بدا الامير طاغيا، واذا ما بدا قاسيا ودمويا فأن الخطأ في ذلك يعود الى الشعب الذي هو دائما مذنب. فالناس لهم امراؤهم الذين يستحقونهم.

والامير هو ليس فقط اداة الانتقامات الالهية تجاه شعبه، وانما

هو كذلك تجاه جيرانه الذين قد يدخل معهم في حرب. ان جريمة جماعية ترتكبها دولة تستدعي عقابا جماعيا تمارسه دولة اخرى. و (لوثر) يرى ان الحرب مقدسة دائما عندها تكون الدولة التي تشن ضدها قد ارتكبت خطيئة من نوع ما او آخر. ان رجال الدين كانوا قد شيدو من قبل نظرية خاصة بالحرب العادلة بموجبها تكون الحرب بمثابة تصفية جماعية للمذنبين. اما (لوثر) فقد جعل منها عقوبة مقدسة ينبغي الاضطلاع بها بشدة، هذا اذا لم تقل بضراوة.

ولكن اذا كان الامير مدير العقاب، وبالتالي يستطيع ان يمد بنفوذه الى الابدان والاموال، فأنه لايستطيع في رأي (لوثر) ان يمد بنفوذه الى الارواح. بكلمة اوضح ان (لوثر) يرى بأن الامير لايستطيع، من الناحية المبدأية ان يضطهد حرية الروح. فقد اكد بأن فرض الايمان بالقوة من شأنه ان يخدم الشيطان. ((ان الايمان ينبغي ان يكون ارادیا)). هذا ما اكده عام (١٥٢٢). وقد اعاد التأكيد مشيرا الى ان الايمان مسألة شخصية تماما. ان جعل الايمان خاضعا للمنع الشرعي والعقاب هو عمل غير عادل وتافه. ان الحاكم بأستعماله القوة في ميدان الايمان يجعل الناس يؤمنون بما لايعتقدون به. ان الله لايشاء ولايسمح لأي شخص آخر غيره ان يمارس الهيمنة على الروح، ((فعلى الامراء ورجال الدين ان يعلموا جيدا الى اية درجة هم مجانين عندما يتوخون الزام الناس على الاعتقاد بهذا الشكل او ذاك، وذلك عن طريق القوانين

والقرارات.))

وهكذا يمكن القول مع (توشارد) وجماعته بأن (لوثر) ((كان قد طرح موضوعتين بقيتا رئيستين في كل تبشيره هما: الطابع المقدس لكل سلطة قائمة، والفصل الجذري ما بين الايمان والقانون. ان (لوتر) بهذا يكون قد دفع بالمبدأ المسيحي، الذي يبدو متباينا لدى الكثير من دكاترة اللاهوت، والذي يقضي، على العموم، بالخضوع غير المشروط تجاه السلطة، وذلك بسبب اصلها ومهماتها، نقول، دفع (لوثر) بهذا المبدأ المسيحي، الى ذروته المتطرفة. غير ان هذا المبدأ لايجد له مجالا للتحقق في ((مدينة الله.)) بأي حال من الاحوال. وهكذا فأن (لوثر) يقيم القطيعة ما بين الدنيوي والروحي، والنتائج السياسية لهذه القطيعة لاتبدو بسيطة، ذلك لأن كل انسان يجد نفسه منخرطا في هذين النظامين. فهو منخرط، في نفس الوقت، في نظام الاكراه ونظام الحرية.

و (لوثر)، في كتابه ((بصدد حرية المسيحي)) يطور بكل قوة هذه المنطلقات الاساسية. فالمسيحي وهو يعيش طبقا لأيمانه يكون حرا متحررا من كل قانون، من كل امر. انه كاهن، وانه ملك، ولكن هذه المملكة ليس لها علاقة بهذا العالم القائم. ان الحرية المسيحية، وهي روحية وداخلية، ليس لها اي معنى سياسي. وهكذا يمكن القول مع (هنري لفيفر) ان التطلع نحو الحرية يتحول الى حرية داخلية، حرية ضمير، واختيار الضمير الفردي. وهذه الظاهرة تعبر في رأيه عن عدم الاقتدار المؤقت للطبقة البرجوازية الصاعدة.

ولكن موقف (لوثر) هذا كانت قد تحكمت به الاعتبارات الآنية الطارئة. فقد تمسك بحرية الاعتقاد عندما كان الامراء الكاثوليك الالمان، كما اسلفناه، يطاردونه في معتقداته. ان مثل هذا العمل كان، بلاشك، يثير حفيظة (لوثر)، وكان يدفع به الى التصريح بأن هذه الاوامر موجهة ضد الحقوق المقررة في الانجيل وضد المؤمنين الحقيقيين. ولكن هذا الموقف سيتغير لاحقا.

فقد لاحظ (لوثر)، في كتابه ((موعظة في السلام)) وهو يرد فيه على الفلاحين الالمان الثائرين، ان هنالك من يرى بأنه ((ينبغي ان لايكون هنالك عبد طالما ان المسيح كان قد حررنا جميعا، ما الذي يعنيه هذا؟ انه يعني ان نجعل من الحرية المسيحية شيئا جسديا تماما. الم يكن لـ (ابراهيم) والاوصياء والانبياء عبيدهم؟ اقرأوا هذا الذي يقوله القديس (بولس) بخصوص العبيد الذين كانوا في ذلك الوقت كلهم اقنانا. لذا فأن هذه المادة (ويقصد المادة الثالثة من بيان نشره الفلاحون الالمان اثناء ثورتهم) تبدو موجهة بشكل غير مباشر ضد الانجيل، انها مادة تتضمن النهب، بموجبها كل واحد يستطيع ان يختلس من سيده جسده الذي اصبح بشكل من الاشكال مستعبدا. ان العبد بأستطاعته ان يكون مسيحيا، وان يملك الحرية المسيحية، تماما كما هو الحال بالنسبة للسجين او المريض، فهو الآخر مسيحي، على الرغم من انه ليس بحر. ان هذه المادة تستهدف ان تجعل من كل الناس متساوين، وان تجعل من مملكة المسيح مملكة دنيوية ومرآية، وذلك غير ممكن. اذ ان

...ملكة الدنيوية لايمكن ان توجد اذا لم يكن هناك عدم مساواة ما بين الاشخاص، بمعنى ان يكون بعضهم احرارا والبعض الآخر مقيدا، بعضهم اسيادا والبعض الآخر رعايا. وكما يقول القديس (بوليس) : في المسيح، فقط، الاسياد والعبيد يكونون كلا واحدا.))

ويعلق (جلبرت مري Gilbert Mury) في بحث له يحمل عنوان : ((ملاحظة على الزحمة لدى لوثر)) على هذا النص فيقول : ((ان الاغتراب الديني يتجلى في هذا الذي يذهب اليه (لوثر)، وهو يتجلى بشكل واضح ونقي، حيث ان الجسد الانساني يعامل كشيء من الممكن ان يتنازل عنه الانسان، بشكل شرعي، الى انسان آخر. وحيث ان المساواة المتسامية ما بين الارواح تقدم، بشكل ضمني، بأعتبارها تعويضا ذا طبيعة خاصة من شأنها ان تدفع الى التسليم بعدم المساواة العارضة والطارئة على مستوى الوجود الدنيوي.))

ثانيا : السلطة المدنية والكنيسة :

ان (لوثر) كان قد قال بعدم امكانية وجود كنيسة دولة، وذلك لأن وجود مثل هذه الكنيسة سيتيح للدولة امكانية التدخل في الامور المتعلقة بالروح. ان (لوثر) كان يتوخى التسامي بالسلطة الدينية في نوع من فصل هذه عن الجسد. ولاشك ان نصوص الانجيل التي يمكن الرجوع اليها لتأكيد هذه المقولة تبدو عديدة.

فقد قال المسيح: ((مملكتي ليست من هذا العالم.)) ان الكنيسة لايمكن ان تكون الا مجتمعا روحيا على وجه الحصر، ولايمكن ان تتجسد، خوفا من التحول، في طبيعتها، الى مجتمع انساني متدرج.

مما تجدر الاشارة اليه هو ان الدولة تفتقد في فكر (لوثر) للوضوح، وهذا ما اكده (توشارد) وجماعته حيث قالوا: ((انه من العبث البحث عن مفهوم الدولة لدى (لوثر)، فهو لم يَعرف الا السلطة. واطرها هي الاشكال القديمة التي عرفت في العصور الوسطى.)). وهذا ما تمسك به كذلك (الن). ولكن، على الرغم من ذلك، فأن الواضح لدى (لوثر) هو ان المجتمع الديني يتميز في انه، بطبيعته، يتعارض مع الدولة. ان المجتمع الديني يتميز في انه، بطبيعته غير منظم، وغير استبدادي. ان المؤمنين فيه هم انفسهم كهنة: ((ان المسيحيين ليس بمقدورهم ان يعرفوا رئيسا آخر غير المسيح)). هذا ما اكده (لوثر). ان الكنيسة هي الشيء الخاص بالله على سبيل الحصر. وفي ظل مثل هذه الطبيعة التي يتخذها المجتمع الديني سوف لن يكون هنالك محل لوجود الدولة.

ولكن الدولة توجد في مكان آخر. فلم يخطر ببال (لوثر) ان يحول بين المسيحي وبين الاحتكاك بالاشياء الخاصة بالمدينة. فأذا ما مثل المسيحي عند باب المدينة فأنه سيجد نفسه ملزما على تقبل قوانينها. وهكذا توجد الى جانب هذه الكنيسة، التي تمثل مجتمعا روحيا بلا تنظيم اصلا، او بتنظيم روحي صرف، يوجد ما يمكن ان يدعى ((بالعالم المسيحي الخارجي)) الذي يمكن ان يكون

النقيض بالنسبة للمجتمع الروحي. و ((العالم المسيحي الخارجي)) يتميز بأنه منظم وبالتالي متدرج. و(لوثر) يرى انه من الطبيعي ان يدعي الامراء الى الاضطلاع بالمهام الخاصة بهذا العالم، فهم مؤهلون، بسبب مسيحيتهم العالية، من اجل ان يمسكوا بأيديهم بأدارة الامور على المستوى الانساني. وهكذا يتم اللجوء اليهم من اجل تنظيم الحياة القائمة خارج الكنيسة. بكلمة اوضح، نرى (لوثر)، وهو يحرص على نقاوة ادارة الكنيسة، يستبعد ذلك الجزء الذي يتميز بأنه دنيوي عن نشاطها، ليكون النشاط الخاص بالامير. لقد كتب (لوثر) قائلا: ((ينبغي ان لانضع موضع الشك الواجب الذي يقع على عاتق الامراء في معاقبة الجرائم العامة والقذف العام والتجديف الظاهر)). فمنذ ان يصبح تجلي ما هو روحي خارجيا وبالتالي عيانيا، فأنه سوف يخضع لطائلة النفوذ الخاص بالامير. لقد كتب قائلا: ((ان السلطة ليس بمقدورها ان تعاقب الفكرة، ولكن السلطة تحارب الاشهار)) بالفكرة. وفي الاخير، وفي كراس يحمل عنوان ((مدخل لزيارة الكنائس)) يؤكد (لوثر) بأن ((واجب السلطة الدنيوية هو الحيلولة دون وجود الانقسام او الأنشقاق او التمرد ما بين الرعايا.))

ثالثا : السلطة المدنية والحرية :

وربما يمكن القول بأن هذه المقولة الاخيرة سوف تقود بنا بعيدا. فأذا ما كان على الامير الحيلولة دون الانقسام او الانشقاق

او التمرد ما بين الرعايا، فأنه سيكون من اختصاص الامير، منذ ان يوجد مذهبان.وتلك هي الحالة التي كانت سائدة في المانية - ان يتحاشى مثل هذا الانقسام، وان يوقف مثل هذا الانشقاق، وان يحول دون هذا التمرد وان يمنعه ويزيله.

وهكذا فأننا نقرب شيئا فشيئا من الاختصاص الحصري لسلطة الدولة فن الاشياء الدينية منذ ان تتخذ طابعا خارجيا. فالوعي، منذ ان يدخل المدينة الدنيوية يجد نفسه امام واجب ((دفع الضريبة الكمركية (على حد تعبير (لوثر)، وينبغي عليه خارجيا ان يلجأ للخضوع. ولكنه، بلاشك، يبقى حرا تماما ضمن الاطار الداخلي ويستمر في كونه يشكل جزءا من الكنيسة الروحية. ولكن بكل الاحوال لايمكن ان تكون هنالك حرية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر الليبرالي طالما ان الامير بمقدوره، من اجل تحاشي الانقسام والانشقاق والتمرد، ان يمنع مقدما التعبير عن الآراء المخالفة.

ولكن لابد من ألاشارة الى موقف (لوثر) هذا من حرية ((الوعي)) نجاء لاحقا، ولو انه سيمثل، بعد ذلك، السمة المميزة للوثرية. فقبل هذا كان (لوثر)، على ما يبدو متسامحا. فبحكم ميوله الخاصة، كان، على حد قول (جورج سباين) ينفر من القمع في مسائل الاعتقاد. وهذه النظرة هي في الحقيقة النظرة الوحيدة التي كانت تتماشى مع تجربته الدينية الخاصة بأعتبارها تجربة شخصية باطنية لايمكن نقلها الى الغير عن طريق طرف آخر، لاسيما بأسلوب القوة. وقد سبق له ان اعلن: ((لايمكن منع الالحاد

بالقوة.)) وان ((الايمان حر فما الذي تستطيع ان تفعله محاكمة الكفر.؟ انها لاتفعل اكثر من ان ترغم الناس على الموافقة بشفاههم او كتابة، لكنها لاتستطيع ان ترغم القلب.)). ثم تحدث عن استبعاد الزندقة بالقوة فقال: ((ان ذلك يحتاج الى اداة اخرى، وهي عراك وصراع غير عراك وصراع السيف. يجب هنا ان تكون حكمة الله الاداة في هذا النوع من المجاهدة. فأذا لم يجد ذلك فأن السلطة الزمنية لاتستطيع ان تحسم المسألة حتى لو ملآت الارض بالدماء.)) وقد ذهب (لوثر) في مناصرته لحرية ((الوعي)) الى ابعد من ذلك عندما سمح، في بادىء الامر، بأتباع الفرقة التي كانت تنكر تعميد الاطفال حتى يبلغوا سن الادراك. كما سمح لهم في ان يعتقدوا ما يشاؤون ((سواء اكان ذلك من الانجيل ام مجرد كذب)).

ولكن هذا الموقف الذي ينم عن اسناد رائع لحرية ((الوعي)) سوف يتوارى مختفيا وراء المتطلبات التي فرضتها الاعتبارات العملية التي دفعت به الى اتخاذ موقف مناوىء من هذا النمط من الحرية، كان قد انتهى به الى ان يكون عدوا لها.

وكتب (جورج سباين) بهذا الخصوص قائلا: ((وسيق، على غير رضا من نفسه، ولكن بصورة مؤكدة برغم ذلك، الى ان يستنتج وجوب القضاء على الزنادقة، ومنع تعاليمهم. وهذه النتيجة، وبرغم ميوله الخاصة، ادت مباشرة الى القمع)). وسوف يوكل هذه المهمة الى الحكام الدنيويين، ذلك لأن الملوك والامراء ((اساقفة

بحكم الضرورة.))، على حد قوله، وهكذا يمكن القول مع (سباين) بأن النتيجة العملية التي ترتبت على انفصال (لوثر) عن (روما) ((ان اصبح الحكم الزمني نفسه اداة الاصلاح، ةالحكم الفعلي على حد اصلاح ينبغي ان يكون بموجب الحكم الزمني.))

من المعلوم ان الحرية الانسانية ولدت في اليوم الذي تم فيه الفصل بين ما هو لقيصر وما هو لله.انها ولدت في اليوم الذي تهشمت فيه الكليانية القديمة وذلك عن طريق كلام المسيح. ان (لوثر) كان قد اعاد الى قيصر كل ما يخص هذا العالم دون ان يبقي على الاشياء الخاصة بالله. وبموجب هذا فأنه يضع نهاية لثنائية الكنيسة والدولة.

ان الانقسام الكبير في السلطات، الذي يمثل الضمانة الرئيسة دون النزعة المطلقة بأعتبارها كليانية، كان قد استبعد. فلم يعد هنالك مكان، من باب اولى، للأنقسامات الصغيرة في ممارسة السلطة السياسية نفسها. ان العاهل اللوثري، وهو الوكيل المنفذ للأنتقامات المقدسة، لايمكن ان يرى حدودا تتحدد بموجبها سلطته. فعندما يجتاز الحدود التي يرسمها الوعي المسيحي فأنه سيكون بوسعه، وهذا ما يتميز به، ضمان منع تحقق الخطيئة. وبالنتيجة حتى لو كان سلوكه بذاته مستنكرا فأنه سوف لن يكون كذلك بنتائجه التي يبررها دوره في معاقبة التقصير في الايمان المقدس.

كتب (لوثر) قائلا: ((في الوقت الذي تكون فيه السلطة الدنيوية قد اقيمت من قبل الله من اجل معاقبة الشريرين وحماية

الخيرين، فأنه يكون من اللازم ان ندع نشاطها يمارس، بكل حرية، ودون عقبة، عبر كل هيئة المسيحيين دون اعتبار للأشخاص، سواء تعلق الامر بالبابا او الكهنة او القسسة او الرهبان او الراهبات او كائن من كان.)) ثم يضيف قائلا :((ان القديس (بولس) كان قد اوصانا بالخضوع للسلطة الدنيوية، كما اوصانا ان نكون طيعين.)) وذلك كيما يكون بالامكان خدمتها وتحقيق رغباتها.

رابعا : السلطة المدنية والطاعة :

هكذا نرى ان (لوثر) يوصي الرعايا بالتمسك بالطاعة العمياء ازاء الامراء، فهم مدينون بها تجاههم. فقد قال : ((ليس من الصواب، بأي حال من الاحوال، ان يقف المسيحي اي مسيحي، ضد حكومته، سواء كانت افعالها عادلة ام جائرة.)) ثم قال: ((ليس ثمة افعال افضل من طاعة من هم رؤساؤنا وخدمتهم. ولهذا السبب ايضا فأن في العصيان خطيئة اكبر من القتل والسرقة وخيانة الامانة والدنس، وكل ما يشتمل عليه هذا.))

مع ذلك فأن (لوثر) كان قد واجه صعوبة في تقريره مبدأ الطاعة العمياء. فقد واجه، على حد تأكيد (الن)، احتمال ان يقوم الحكام بأعمال مخطوءة، وفي مثل هذه الحالة فأن (لوثر) قد اقر بأمكانية المقاومة على اعتبار انه في مثل هذه الحالة سوف لن تكون هنالك سلطة، وبالتالي سوف لن تكون هنالك طاعة، كما

اقرها عندما يفرض امراء دنيويون هيمنتهم دون وجه حق في المجال الروحي. ولكن لابد من الاشارة الى ان الحق في تقرير ما اذا كانت اعمال الامراء مخطوءة ام غير مخطوءة لايعود الى الجمهور، وانما يتكلف به المسيحيون الحقيقيون. كذلك بالنسبة لتقدير ما اذا كانت هيمنة الامراء قد تمت بحق او من دون حق، فهو الآخر يعود اليهم. يضاف الى هذا ان حق المقاومة نفسه، في حالة تقرير كل ذلك لايتجاوز لدى (لوثر) سلوك عدم الطاعة السلبي والسلمي.

ويبدو ان الصعوبة التي واجهها (لوثر) في تقرير مبدأ الطاعة العمياء، كانت قد اثيرت، بشكل خاص، عندما واجه مشكلة العلاقة بين الامراء والامبراطور. فمن المعروف ان المانية، على الرغم من انها كانت تحكم من قبل امراء، فقد كان يوجد على رأس هؤلاء امبراطور. لقد عول (لوثر) على الامراء في اصلاحه الديني، ولكن هؤلاء كانوا رعايا الامبراطور، على الاقل بحكم القانون. فهل يحجب عنهم الحق في المقاومة؟ ان (لوثر) كان قد سلم بجواز مقاومة الامراء للأمبراطور عندما يتجاوز هذا الاخير سلطاته الامبراطورية. ولكن يمكن القول مع (جورج سباين) بأن هذا الاستثناء ليس بذي قيمة من الناحية العملية، ((اذ كانت سلطة الاباطرة وهمية.)) لذا فأن احتمال المقاومة من قبل الامراء كان مستبعدا، وهكذا فأن مبدأ منع المقاومة والتمسك بالطاعة العمياء يبقى يمثل قاعدة عامة تحكم فكر (لوثر).

وربما يكون (لوثر) قد ادرك جيدا ان نجاح الاصلاح كان عملا من اعمال الامراء. وقد ادرك ذلك بعد ان تحقق فعلا دور الامراء في ضمان نجاح الاصلاح البروتستنتي في الكثير من الدول الاوربية. فأذا كان دور (لوثر) قد برز شاخصا خلال الفترة الواقعة ما بين (١٥٢٠ - ١٥٣٠) فأن هذا الدور كان قد انتقل، على حد قول (الن) ((الى الامراء، وراح دور (لوثر) يتضاءل. وقبل وفاته كان قد خضع لعزلة شبه مطبقة.)) ان هذا الدور الذي لعبه الامراء هو الذي دفع بـ (لوثر) الى تمجيدهم، وزاد، على حد تعبير (برنر اندرسل) ((من الميل الذي كان موجودا لديهم من قبل من اجل زيادة سلطتهم)) وقد توجه (لوثر) بأحدى كتاباته الى ((النبالة المسيحية للأمة الالمانية)). وهذه النبالة كان يحسدها الامراء الالمان.

وبالمقابل لم يخف (لوثر) حقده على حكم الشعب. فقد قال: ((امراء هذا العالم آلهة، والناس العاديون هم الشيطان، وعن طريقهم يفعل الرب احيانا ما يفعله في احيان اخرى مباشرة عن طريق الشيطان. اي انه يجعل الثورة عقوبة لخطايا الناس)) ثم يقول: ((اني لأفضل ان احتمل اميرا يرتكب الخطيئة على شعب يفعل الصواب)). وعندما حدثت التمردات الفلاحية في المانية، كما سبقت الاشارة الى ذلك من قبل، رأينا (لوثر) وهو يتخذ منها موقفا مشحونا بالحقد والعنف فبالاضافة الى طلبه الى الامراء بقتل الفلاحين المتمردين كان قد كتب قائلا: ((ايها السادة انقذونا،

ساعدونا، خلصونا، ابيدوهم، والذي في يده السلطة يقوم بعمل)) ضد الحشد الفوضوي السفاك النهاب الذي يتكون من الفلاحين.

و (كرين برنتون) يرتب على موقف (لوثر) هذا من الشعب نتيجة مهمة مؤداها ان (لوثر) لم يكن بأي شكل من الاشكال ديمقراطيا. فقد كانت تحكمه ميول ارستقراطية كانت قد تجلت في اعقاب التمردات الفلاحية. فأذا كان (لوثر) هكذا، فأنه سيبدو من الطبيعي جدا ان يتمسك بدعوته الشعب الى الطاعة العمياء.

وهذه الخلاصة تتجلى بشكل افضل اذا ما علمنا بأن (لوثر) كان يجهل في الحقيقة الدولة بصفتها جماعة مكونة من مواطنين. فلم يكن يملك بخصوصها الا مفهوما جزئيا وربما في غاية الجزئية. فهو لم يكن يعرف منها الا السلطة. وربما ذلك يفسر الى حد بعيد ملاحظة بعض المختصين في ان (لوثر) لم يستعمل الا نادرا، ونادرا جدا تعبير الدولة، وانما كان يستعمل بدلها تعبير السلطة ولم يكن في ذلك ما يثير الغرابة لأن (لوثر) يستخدم المصادر الانجيلية والرومانية ويرتكز كذلك على سلوك المسيحيين الاوائل الذين لم تكن امامهم الا السلطة الخارجية لقيصر من القياصرة. ان (لوثر) يهجر في الواقع التركة الثمينة للعصور الوسطى ويهبط بالدولة الى مستوى السلطة التي لاتعدو كونها سلطة ممارسة القسر. ولاشك ان امراء العصور الوسطى كانوا يتمتعون بأختصاصات اخرى. فقد كانوا يمسكون بأيديهم بالسيف وبالعدل. اما (لوثر)

فلم يمسك الا بالسيف وحدة. والسيف يقتضي الطاعة العمياء، كما ان النتيجة المترتبة على استعمال السيف هي الطاعة العمياء.

وربما يمكن القول بأن (لوثر) كان من رواد تيار في الفكر الالماني، لايزال حيا حتى في وقتنا الحاضر، هو تيار الدولة المسيطرة، دولة السلطة، دولة الطاعة.

ولكن هل من سبيل لتفسير موقف (لوثر) هذا من السلطة المدنية، ومن ثم طلبه الى الشعب ان يتمسك بالطاعة العمياء ازاءها؟.

قد يكون من الصعب القول بأن الجبن الشخصي قد لعب دورا في اتخاذ هذا الموقف. اذ ان (لوثر) لم يكن جبانا وانما، على العكس من ذلك كان شجاعا والا لما كان قد تجرأ على مواجهة الكنيسة البابوية يجبرونها، وهو يعلم جيدا بأن مثل هذه المواجهة كان من الممكن، وبكل بساطة، ان تودي بحياته.

ولكن بالمقابل يمكن القول بأن حرص (لوثر) على نشر دعوته، وايمانه بأن ذلك لايمكن ان يتحقق الا عن طريق السلطة المدنية التي كان يمثلها الامراء هو الذي دفع به الى تمجيد الامراء. وربما يمكن القول بأنه كان قد شاء ان يطمئن هؤلاء بأن حركته الاصلاحية لاتهددهم بالخطر فأمعن في تقديم الضمانات. والعمل على حظر المقاومة والدعوة الى الطاعة العمياء يردان ضمن هذا السياق.

وربما يمكن ان نضيف الى ما تقدم سببا آخر كان قد اشار اليه

(جلبرت مري) في بحثه الآنف الذكر. وهذا السبب يتمثل بالقصور الذي تميزت به الايدولوجية التي كانت تحت تصرفه. فهذه الايدولوجية كانت تدفع به الى معالجة القضايا السياسية، دونما أخذ بنظر الاعتبار لخصوصية الواقع الاجتماعي، والاكتفاء بحجج اخلاقية في معالجته لمثل هذه القضايا. ان اعتماد مثل هذه الحجج لايتيح بلاشك تلمس القوة الفعلية للجمهور، كما لايهيء امكانية وضع اليد على دورها التاريخي. وبهذا الشكل فأن الجمهور سيبدو في نظر (لوثر) فاقدا لكل قيمة وفي مثل هذه الحالة سيكون طبيعيا جدا في اطار هذه الايدولوجية. ان لايطلب من الجمهور الا الخضوع والطاعة تجاه السلطة المدنية. فما الذي يطلب ممن لا قيمة له غير هذا؟

المبحث الثالث : كالفن في افكاره السياسية:

اولا : كالفن وتطور المشروع الكالفني

ينحدر (جان كالفن ١٥٠٩-١٥٧٥ Jean Calvin) من عائلة برجوازية غنية. وقد ولد في مدينة (نوايسون Noyon الواقعة في منطقة (بيكاردي Picardie) , احدى مناطق الشمال الفرنسي. وقد كانت مدينة (نوايون) مركزا دينيا متميزا، حيث كانت فيها كاتدرائية ضخمة. وقد عمل والد (كالفن) وكيلا عاما دينيا مكلفا بأدارة ممتلكات الكنيسة في هذه المدينة. غير ان (الن) يعير اهمية كبيرة لميلاد (كالفن) في منطقة (بيكاردي). فقد وصفه بأنه ((طفل بيكاردي الحقيقي). والبيكاردي يتميز في انه متصلب في رأيه، شديد، محاجج، دكماتي، ذو ارادة قوية.

في سن الرابعة عشر انتقل الى باريس لمواصلة دراسته في مدرسة (مارش Marche) حيث تعلم فيها مباديء اللاتينية، بعدها انتقل الى مدرسة (مونتيكو Montaigu) وكانت هذه المدرسة قلعة للاهوت القرون الوسطى. ولم يتردد المفكرون الانسانيون عن السخرية منها فقد كان (رابله) يقول عنها ((انها مدرسة البؤس المرقع او المكان القذر.)) وفي هذه المدرسة بالذات كان قد ادين (لوثر) و (لفيفر ديتابل). مما دفع بطلبتها الى البحث عن كتبهما

وذلك بدافع الفضول. وهكذا اندفع (كالفن) في المراحل الاولى من حياته الفكرية نحو المفكرين الانسانيين. وربما تحت تأثيرهم ((كان قد تعلق بالتشريع الاغريقي، وبشكل خاص التشريع الروماني، بشكل يفوق تعلقه بالانجيل))، على حد قول (الن).

ان الطالب، على كل حال، كان قد انكب على دراسة مؤلفات اباء الكنيسة، لاسيما القديس (اوغسطين) والقديس (يوحنا) والقديس (برنارد)، وبأشراف معلم اسباني درس (ارسطو) بتعمق. ولاشك ان الدروس التي تلقاها في هذه المدرسة، مدرسة (مونتيكو) كانت، على حد قول (تيودور دي بيز Theodore de Beze) ، ((الاساس الذي بنى عليه (كالفن) معرفته الواسعة بالكتاب المقدس.))

ان والد (كالفن) كان قد وجه ولده، في باديء الامر، نحو اللاهوت. ولكن المشاحنات التي كانت تتفاقم بينه وبين رجال الكنيسة كانت قد دفعته الى ان يغير رأيه ليشجع ولده على دراسة القانون، على اعتبار انها ((تدر ثروة جيدة))، وهكذا درس (كالفن) القانون في (اورليان) ومن ثم في (بورج).

وعندما توفي والده عام (١٥٣١) شعر بأن ذلك سيحرره من دراسة القانون التي كان قد تابعها استجابة لرغبة والده. وعلى الرغم من تركه لهذه الدراسة فأن التكوين القانوني الذي كان قد تلقاه، كان قد ترك بصماته على حياة (كالفن). فلم يخلو نظامه اللاهوتي من الاتجاه القانوني. كما ان التعابير القانونية تطفح على

صفحات كتابه الرئيسي ((المؤسسة المسيحية.)). وفي الاخير فأن التنظيمات التي اقامها في (جنيف) كانت من صنع رجل قانوني.

لقد كان من المتوقع ان يعود (كالفن)، بعد ان ترك دراسة القانون، الى اللاهوت، ولكن ذلك ما لم يحصل. فقد راح يدرس الآداب. وفي هذه الفترة راحت انسانية (اراسمس) تستهويه اكثر من اعلانات (لوثر). وفي عام (١٥٢٩) يضع ((اراسمس) تعليقا على كتاب (سنيك Seneque) المعنون ((الغفران Clementia)) فيضع (كالفن) في عام (١٥٣٢) تعليقا عليه. والذي يميز هذا التعليق، على حد قول (الن) هو ((قلة الاستشهاد بالانجيل، مما يدل على عدم اهتمام (كالفن) خلال هذه الفترة اهتماما متميزا بالدين)). ولكن لابد من الاشارة الى ان هذا التعليق كان قد نشر في الوقت الذي كانت تجتاح فيه فرنسا موجة من الاضطهاد الديني، وقد عبر فيه عن تعلقه بالتسامح الديني، وهو المبدأ الذي كان يطغى على النزعة الانسانية لاسيما في صيغتها الاراسمية.

ولكن يبدو ان تعليق (كالفن) هذا لم يلق نجاحا كبيرا مما دفع به الى التحول عن (اراسمس) وعن مجمل النزعة الانسانية ليتجه نحو اللاهوت وذلك انطلاقا من القديس (اوغسطين)

ويبدو ان تأييد (كالفن) لعميد جامعة باريس (نيقولا كوب)، في خطاب له يتعلق بالاعلان عن ((الفلسفة المسيحية)) كان قد

دفعه الى الخوف من التعرض للأضطهاد. وحدث ان توفى (نيقولا كوب)، فهرب (كالفن) الى (بال) في سويسرة وهناك بادر بوضع الصفحات الاولى لكتابه ((المؤسسة المسيحية)). وفي (بال) احاطت به حلقة من الانسانيين المثقفين، وهكذا تكون قد نشأت البداية الاولى للأصلاح الديني.

وكانت تحيط بالملكة (مرغريت دي نافار) حلقة من المثقفين كان (كالفن) قد قصدها. وهناك التقي (لفيفر ديتابل) شيخ الانسانيين. وربما يكون هذا الشيخ قد نصحه بالاعتدال في نقده للكنيسة البابوية. ولكن يبدو ان الاوان كان قد فات. فالانفصال عن كنيسة (روما) كان قد توطد.

وفي عام (١٥٣٤) ظهرت لوحات اعلانية على جدران (باريس) في اماكن مختلفة، حتى على باب الملك، تتضمن تنديدا عنيفا بالقداس. فقام الملك (فرانسوا) الاول بردة فعل قاسية ضد ما اعتبره جريمة ماسة بجلالته. فتمت الاعتقالات واقيمت المحارق. وكان من جملة الضحايا صديق لـ (كالفن). لقد اثار ذلك الاشمئزاز لدى (كالفن) فقال: ((لقد خيل لي اني اذا لم اعترض سأكون جبانا، وغير آمن على نفسي))

كان ذلك الحادث الحافز الذي دفعه الى نشر كتابه ((المؤسسة المسيحية)). وهو كتاب يعتبر بمثابة منشور دفاع، واعلان، عن ايمان جديد. وقد تم نشر هذا الكتاب بطبعات متتالية اعتبارا من عام (١٥٣١). كان هذا الكتاب، في البدء، كراسا صغيرا، كان

كتاب دين مؤلف من ستة فصول، سهل التخبئة. وفي عام (١٥٦٠) اصبح كتابا عقائديا مهما مؤلفا من اربعة اقسام وثمانين فصلا.

بعدها راح (كالفن) يتجول ما بين ايطالية وفرنسا وسويسرة مبشرا بأفكاره، وقد حط به الترحال، في الاخير، في (جنيف). وربما يكون ذلك قد تم من اجل العمل، مع صديقه (فاريل Farel)، على حل المشاكل السياسية والدينية الخاصة بهذه المدينة.

لقد كان (كالفن). عند وصوله الى جنيف، مجهولا وغريبا. عندما اريد ان يسجل في سجل المدينة مجيء (كالفن) نسي اسمه، وكتب فقط ما يلي: ((هذا الفرنسي))، وسيبقى (كالفن) حتى النهاية في جنيف هذا الفرنسي، ولم يحز على لقب ((مواطن)) الاقبل اربع سنوات من وفاته. وفي البدء بقى منزويا، ولكن لم تلبث عقيدته ان ظهرت. فالامر كان يتعلق بتأسيس كنيسة، مما استدعي اصدار قرارات ووضع دستور ونيل الموافقة عليه وتنظيم طقوس دينية خاصة بالمناسبة.

ظهرت المصاعب، وتداخلت الضغوط السياسية. وفي عام (١٥٣٨) حرم (كالفن) وجماعته من قبل مجلس المدينة، فأتخذوا طريق المنفى، فحل (كالفن) في مدينة (ستراسبورج) ليتولى امور طائفة اللاجئين الفرنسيين الذين هربوا من الاضطهاد الديني. وعندما كتب سكرتير البابا الى اعضاء مجلس الشيوخ والشعب في

(جنيف) يدعوهم للعودة الى احضان الكنيسة البابوية، كتب هؤلاء الى (كالفن) يطلبون منه تدبيج الرسالة الجوابية. ويمكن ان يعجب المرء كيف ان المدينة رجته تنظيم الجواب عنها بعد ان طردته منها.

ولكن يبدو ان الروح قد تغيرت في (جنيف) فأصدقاء (كالفن) كانوا قد تمكنوا من السيطرة السياسية على المدينة، لاسيما بعد ان عضدتهم البرجوازية الجنيفية، فطلبوا الى (كالفن) العودة الى وظيفته راعيا لمدينة (جنيف)، فقبل بعد تردد، عام (١٥٤١). ولم يخف (كالفن) قوله بأن الله هو الذي دعاه لذلك. وهناك وضع كتبا جديدة لاسيما كتاب ((الدين)) (١٥٤٢) وبعض الكتب المتعلقة بالطقوس الدينية لاسيما ما يتعلق منها ((بالعشاء المقدس))، هذا في نفس الوقت الذي عمل فيه من اجل تصفية المعارضة الداخلية التي استغرقت فترة طويلة امتدت لغاية عام (١٥٥٥) ليستقر له، بعد ذلك، الامر ويقيم نظامه بشكله النهائي. وسنعود، لاحقا، الى متابعة هذا النظام بنوع من التفصيل.

ثانيا : كالفن وبعض الامور المتعلقة بفكره السياسي :

هناك من يرى في (كالفن) نسخة طبق الاصل لـ (لوثر)، فهو ليس اكثر من فرنسي قام بترجمة افكار (لوثر) الالماني، التي كانت قد تميزت بالغموض والتشوش، ترجمة واضحة ودقيقة. ان هذا الرأي لايبدو سليما. بلاشك ان هنالك بعض اوجه التشابه ما بين

الاثنين على مستوى العقيدة الدينية. وقد سبق ان اوضحنا ذلك من قبل، ومن الممكن، كذلك، تلمس بعض اوجه التشابه على مستوى الفكر السياسي. فقد اوضح (توشارد) وجماعته وهم يتحدثون عن (كالفن) قائلين: ((في ((المؤسسة)) (ويقصد بها كتاب ((المؤسسة المسيحية))) هنالك صياغات ذات نبرة لوثرية فيما يتعلق بضرورة طاعة السلطة التي تتأتى عن الله، وفيما يتعلق بالحرية المسيحية التي من الممكن ان توجد مع وجود العبودية المدنية.))

ولكن عدا اوجه الشبه هذه، وربما غيرها كذلك، فأن الفرق بينهما يبقى شاسعا. وقد سبق ان اوضحنا هذا الفرق على مستوى العقيدة الدينية، ولكن هذا الفرق سيتسع على مستوى العقيدة السياسية. ويكفي هنا ان نشير الى ان (كالفن) كان قد نجح في اقامة حكومة دينية في جنيف ذهبت في رعايتها لأفكار الناس وافعالهم الى ابعد مما ذهبت اليه كنيسة العصور الوسطى في اوج عظمتها، وادعت لنفسها حق تنظيم الدولة والمجتمع وفقا لمقتضيات الوحي السماوي، في حين ان (لوثر) كان قد عهد الى الدولة القائمة بتنظيم الدولة والمجتمع وربما حتى الشؤون الدينية.

ولكن لابد من الاشارة الى ان هذا الفرق، بحد ذاته، كان يخفي وراءه اوجه فرق اخرى على مستوى الافكار السياسية سنحاول تلمسها عبر متابعتنا لهذه الافكار السياسية. ولكن مما تجدر الاشارة

اليه هو ان هذه الافكار السياسية التي قام بصياغتها (كالفن) كانت قد تميزت بالقياس الى تلك التي عنى بصياغتها (لوثر) بمنهجية عالية كان قد اكتشفها بفضل دراسته القانونية. وهذا ما يشهد عليه كتابه ((المؤسسة المسيحية)) الذي وصف بأنه ((احد المعالم الاولى للغتنا الحديثة، ولكن كذلك اول كتاب بالفرنسية مؤلف تأليفا جيدا)) على حد قول (مارسيل برلو) حيث ان خطته تقوم على اساس من فصول كل واحد منها يحكمه منطق رصين. مما اكسب افكاره السياسية صلابة واضحة، سمحت لـ (الن) بالقول: ((ليس هنالك من هو اكثر اهمية من (كالفن))) كما قال: ((ان تعاليمه تمتعت بأهمية بالغة سواء في ميدان السياسية او ميدان اللاهوت.))

ان هذا الكتاب كان قد ظهر لأول مرة باللغة اللاتينية وذلك عام (١٥٣٦)، وفي عام (١٥٤١) اعاد (كالفن) طبعه باللغة الفرنسية. وقد بدا هذا الكتاب في هذه الطبعة الجديدة بمثابة كتاب جديد، بالنظر للتغييرات التي ادخلها عليه. والكتاب كان قد اهدى الى (فرانسوا) الاول تعبيرا عن اذعانه للأمير الشرعي.

ثالثا : كالفن والمجتمع والسلطة المدنية

في هذا الكتاب يرى (كالفن) ((ان الانسان ذو طبيعة اجتماعية. فهو ميال بطبعه الى اقامة مجتمع والمحافظة عليه، ومن هنا يحدث ان لايوجد احد لايعترف بأن على جميع المجتمعات البشرية ان

تنتظم بشكل من الاشكال، في ظل قوانين.)) والذي يترتب على هذا هو ان التنظيم الاجتماعي والسياسي، وهو يستجيب لحاجة طبيعية، يعود، قبل كل شيء، الى العقل الانساني الذي بمقدوره ان يتم، من خلال هذا التنظيم الاجتماعي والسياسي، عملا ايجابيا دون ان يكون هذا مستقلا، ولا كافيا بحد ذاته، تجاه النظام الروحي. ان على المسيحي، في رأي (كالفن) ان لايعتبر نفسه غريبا في هذا العالم الذي وضعته فيه ارادة الله. ان المجتمع تسوده اهداف وضيعة تتمثل بتطلع الافراد نحو الرخاء، في اطار النظام القائم. ولكن هنالك غايات ارقى. وهكذا فأن الخضوع للقانون المقدس لايستبعد في اطار هذا النظام، وانما على العكس من ذلك، يجعل من الضروري، وجود سياسة عقلانية.

في هذا المجتمع يرى (كالفن) ان التوازن ما بين السلطة الدنيوية والحرية المسيحية يتأتى عن تمييز مسبق يقترحه (كالفن) ما بين الاشياء الروحية المعروفة بموجب الرحمة الالهية والكتاب المقدس، من جهة، والاشياء الدنيوية المعروفة بموجب التفاهم الانساني، من جهة اخرى. وترتيبا على هذا يميز (كالفن) ما بين نظامين في العالم، او بالاحرى ما بين مبدأين داخل الانسان : احدهما يعتمد على الكتاب المقدس، وهو كلام الله، والآخر يعتمد على نظام المجتمعات. وهو يسلم بأن الحرية الروحية من الممكن ان تتعايش، بشكل جيد، مع الاستعباد المدني. مع ذلك فأن (كالفن) لايستخلص من ذلك نوعا من الاستنكار للنشاط الاجتماعي

والسياسي، وانما يقر بوجوده، وربما يعضده.

ان موقف (كالفن) هنا يتميز تماما عن موقف (لوثر). ان الاخير كان قد اعتبر الحياة السياسية بمثابة شيء غريب في جوهره عن الانجيل. وهو بهذا يقرب، الى حد بعيد، من سلوك بعض الطوائف التي كانت في الماضي قد رأت في النشاط الاجتماعي والسياسي ما يتعارض بشكل مباشر مع الانجيل. اما (كالفن) من جانبه فأنه قد اقر بوضاعة اهداف المجتمع المدني، وبالتالي وضاعة النشاط الاجتماعي والسياسي، ولكن ذلك لم يجعل من هذه الاهداف وهذا النشاط غير مهم بالنسبة للأنسان المسيحي. ان الحياة الاجتماعية في ظل مجتمع مدني تتميز بنشاط اجتماعي وسياسي من الممكن، في مثل هذه الحالة، ان تعتبر بمثابة ضرورة، وهي مقبولة بحد ذاتها.

وترتيبا على هذا فأن (كالفن) يمنح النظم الدنيوية قيمة لم تكن تتمتع بها لدى (لوثر). ولكن هذا لايعني، بأي حال من الاحوال، استقلالها عن الكنيسة، وانما يعني لديه، بالاحرى، العكس. فهذه النظم هي من بين ((وسائل الخلاص الخارجية))، ومن ثم، فالواجب الاول الذي يقترن بوجود الحكم هو محافظة الامير على عبادة الله الخالصة واقتلاع الوثنية وانتهاك المحرمات والتجديف والزندقة من جذورها. وقد قال، بهذا الخصوص، (جورج سباين): ((ومما يلقي ضوءا كاشفا التأكيد الذي نلقاه عند (كالفن) وهو يعدد الاشياء التي من اجلها توجد السلطة الدنيوية.)) فقد قال

(كالفن): ((الغرض من الحكم الدنيوي، ما دمنا نعيش بين الناس، هو ان نشجع ونساند العبادة الخارجية اله، وان ندافع عن المذهب الخالص ومركز الكنيسة، وان نجعل حياتنا متمشية مع المجتمع البشري، وان نشكل سلوكنا وفقا للعدل المدني. وان نحقق التناسق بين بعضنا البعض، وان نحافظ على السلام المشترك والسكينة المشتركة.)) في ضوء ما تقدم كان (كالفن) قد حدد موقفه من السلطة السياسية.

يرى (الن) ان (كالفن) يدرك الدولة كما لو كانت قد وجدت بطريق الهبة المقررة من قبل الله. وهذه الهبة تمت من اجل مواجهة حاجة الانسان. ولكن الدولة، بكل الاحوال، ليست من نتاج العقل الانساني او رغبته. ويبدو ان العقل الانساني كان قد انتج شيئا آخر يختلف تماما، الا وهو الطاعة، و (كالفن)، كما هو الحال بالنسبة لـ (لوثر) لم يتساءل كيف حصل الحكام على السلطة، وانما يكفي، في نظره، ان يكونوا قد حصلوا عليها، ولكن بكل الاحوال اذا ما حصلوا عليها فأن ذلك كان قد تم، مهما كانت الكيفية التي يتم بها ذلك، عن طريق الله. وهذا بحد ذاته كاف في رأيه كأجابة على التساؤل الآنف الذكر. بكلمة اوضح لم يتأت عن ضلالة الانسان ان امتلك الملوك والحكام الآخرين السلطة على الارض، وانما تأتي عن العناية الآلهية، وعن اوامر الله المقدسة التي تستهدف تدبير حكم الناس بهذه الطريقة. ان الحكام هم ((كهنة))، و ((ضباط))،و ((وزراء)) الله، وهم ((ينفذون ارادة

الله)) فالحاكم يمثل السلطة المعتمدة في وجودها على الله، ولا يهم، في نظر (كالفن)، بعد ذلك، الشكل السياسي الذي تتخذه ممارسة السلطة من قبل هذا الحاكم.

لقد كرس (كالفن) قسما من كتابه ((المؤسسة المسيحية)) للرد على آراء ((اللامعمدين)). فقد كان هؤلاء قد ذهبوا الى الاعتقاد بأن المسيحيين الحقيقيين لايحتاجون الى حكومة، في حين ان غير المسيحيين الحقيقيين من الممكن ان يخضعوا لسلطة حاكم، وان يحتلوا مكانهم داخل اطار حكومة تمارس الاكراه. ان غير المسيحيين الحقيقيين يمكن ان يحالوا الى المحاكم ويتعرضوا للعقاب الخ... ولكن ذلك لايرد بالنسبة للمسيحيين الحقيقيين.

ان (كالفن) كان قد رفض ذلك، واكد بأنه لايتناسب لا مع الكتاب المقدس ولا مع حاجات الانسان الطبيعية. وهو يتحدث عن اولئك الذين يرون بأن السلطة الاكراهية هي الشيطان بأعتبارهم اولئك الذين يريدون ان يعيش الناس في حالة من الفوضى تماما كما يعيش الجرذان في القش.

ويناقش (كالفن) آراء ((اللامعمدين)) نقطة بنقطة ليؤكد حاجة الانسان الى سلطة مدنية. وكتب بصدد اولئك الذين يقولون بأن مجتمع المسيحيين الحقيقيين لايجد نفسه بحاجة الى قانون، وهذا ما قال به (لوثر)، كما رأينا من قبل. كتب (كالفن) قائلا: ((ان هذا الذي يذهبون اليه هو مجرد حلم سخيف، ذلك لأنه لا يوجد هنالك كمال انساني. ان رفض الحكومة، كضرورة، هو من قبيل

البربرية اللاانسانية. ان الحكومة الاكراهية تبدو ضرورية بالنسبة للناس الطيبين مثل ضرورة الماء والغذاء والهواء)) ان الدولة، في نظر (كالفن)، توجد، بلاشك، من اجل ان تتوفر للأنسان امكانية الاكل والشرب، ولكن الدولة توجد كذلك من اجل ضمان الحياة الجيدة. ان (كالفن) لم يرجع في ذلك الى (ارسطو). في حديثه عن الحياة الجيدة، ذلك لأنه لم يكن يحبذ (أرسطو). ان الدولة توجد، كما قال، ((من اجل الحيلولة دون الوثنية والكفر، كما توجد من اجل ان لايتعرض السلام للأضطراب، وان يتم ضمان الطمأنينة على ما يملكه كل انسان، هذا بالاضافة الى ضمان حسن المعاملات وتحصينها ضد التزوير والغش والاكراه...))

ولكن، بكل الاحوال، ليس من حق السلطة المدنية ان تقرر ما هو وجه الوثنية والكفر في اي عمل من اعمال الانسان. وعليه فهو يفترض بأن هنالك، على حد قوله: (•عالمان يكمنان في كل انسان.)) وهنالك ((نظامان))، ان الله، من اجل ضمان تدبير الامور الانسانية كان قد اقام سلطتين: احداهما روحية والاخرى ((سياسية مدنية)). ولكل واحدة منها وظائفها الخاصة بها. ولكن من اجل ضمان رفاه الانسانية ينبغي ان تعملا بكل تناسق، وليس بمقدور احداهما ان تدعي الاكتفاء بذاتها، ينبغي ان تكون هناك سلطة تتعاون مع السلطة المدنية ليتم تقرير ما هو حقيقة وما هو كفر، وليتم كذلك تعيين ما هو من الحياة الالهية. ان هذه السلطة هي الكنيسة.

رابعا : كالفن والطاعة العمياء :

ان الشعب يمثل في فكر (كالفن) عنصرا سلبيا، لذا فأنه لايملك الا الطاعة، والطاعة تتجه بأتجاهين : الاول، تجاه القانون والثاني تجاه السلطة المدنية.

يعرف (كالفن) القانون بأعتباره ((الحاكم الابكم)) مع ذلك فأن قيمته لاتتأتى عن السلطة التي تقوم بالتصديق عليه، وانما هذه القيمة تتأتى عمن تطابقه مع الارادة العاقلة للخالق التي ينبغي افتراض وجودها دائما. ولكن لم يكن بمقدور (كالفن) ان ينسى دروسه القانونية التي تلقاها في (اورليان) و (بورج)، لذا نراه يؤكد على قيمة القوانين التي ترعى حياة الناس في المجتمع، ((فلا يوجد احد لايعترف بأن على جميع المجتمعات البشرية ان تنتظم في ظل بعض القوانين، وان يملك مبدأ هذه القوانين في وعيه، ومن هنا نجد هذه الموافقة القائمة ابدا لدى الشعوب والافراد لقبول القوانين)). هذا ما اكده (كالفن). بعدها يحاول ان يبين الموقف الذي ينبغي ان يتخذه الافراد تجاه القانون. فيميز ما بين نوعين من الافراد: الاول يتمثل ((بأولئك الذين يريدون تجاوز القوانين كلها، وقلب كل نزاهة رأسا على عقب والغاء كل عدالة، كي يحكموا تبعا لجشعهم، مثل الاشقياء واللصوص)). والثاني يتمثل بأولئك الذين ((يظنون جحودا وظلما ما يأمر به مشترع، رغم كونه جيدا وعادلا، ويرون جيدا ما يحظره بأعتباره

سيئا.)) ثم يضيف قائلا: ((الاولون لايحتقرون القوانين، لأنهم يجهلون اذا كانت سليمة وجيدة، وبل لأنهم مأخوذون بجشعهم، ويقاتلون بغضب ضد العقل، وما يشعرون به في ادراكهم يبغضونه في قلوبهم، حيث يسيطر الشر. اما الآخرون فأن لنفورهم اسبابا اخرى غير التي ذكرنا، تتعلق بمفهومهم،لأن معارضتهم للقوانين تكمن في بحثهم عن ايها هي الاحسن، مما يدل على انهم قابلون نوعا ما بالعدالة. التي بها ايضا يظهر ضعف الادراك البشري الذي يظن انه يتبع الصراط المستقيم ولكنه في الواقع يترنح ويعرج.)).

ومهما يكن نوع الافراد فأن (كالفن) يقتضي الطاعة تجاه القانون. وهذه الطاعة تتخذ لديه، على حد قول (برلو) ((معنى الولاء الذي يخفف من سطوته مفهوم العدل الذي يتمتع بأهمية كبيرة في نظر (كالفن).))

اما الطاعة تجاه السلطة المدنية فهو ما يوصى به (كالفن). والطاعة تتم ليس بدافع الخشية، وانما بدافع الوعي والحب. ان الامير بذاته محب للخير، مما يقتضى التعلق به، والتعبير عن هذا التعلق يتم بتقديم ولاء الطاعة. ويؤكد (برلو) بهذا الخصوص قائلا : ((ان اللازمة التي تتم العودة اليها في كل مناسبة تتمثل. لدى (كالفن) بالولاء.))

ويتخذ هذا الولاء شكل الطاعة العمياء. فما دامت السلطة الدنيوية وسيلة الخلاص الخارجية، فأن مرتبة الحاكم اشرف المراتب، على حد قوله. فهو نائب الله، ومقاومته مقاومة موجهة

ضد الله، فمن العبث ان ينازع الرجل العادي، الذي ليس من واجبه الحكم، فيما هو افضل الاحوال للدولة. والسلطة المدنية لاتوجد الا من اجل انجاز الرسالة الروحية المتمثلة بقيادة الانسان طبقا لما يريده الله، وذلك بقصد تسهيل خلاصه. ان هذا المبدأ الثاني من شأنه ان يدخل، بشكل ضمني، في مذهب (كالفن) فكرة الرقابة التي تمثل بذرة للنزاع الممكن ما بين الدنيوي والروحي. ولكن عندما اهدى (كالفن) كتابه ((المؤسسة المسيحية)) الى الملك (فرانسوا) الاول فأنه كان قد شاء ان يعبر عن ضرورة التمسك بالولاء كوسيلة لتحاشي مثل هذا النزاع المحتمل.

ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان (كالفن) يذهب الى القول: ((قد يقول البعض هناك واجب متبادل للرؤساء تجاه رعاياهم.)) وهذه المقولة سوف تطور لاحقا من قبل الكالفنيين اللاحقين، ولكن (كالفن) نفسه كان قد اكد بأن ذلك قد يكون صحيحا، ولكنه لايصلح ان يكون مدعاة لتدخل الرعايا بهذا الشأن. فقد قال: ((اذا ما كان هنالك من يريد ان يزعم بأن الطاعة لاتكون واجبة الا اتجاه الرئيس العادل، فأنه سوف يحاجج بشكل ضال.)) فالانسان عليه ان لايلاحظ كيف يؤدي الآخرون واجبهم، وانما ينبغي ان يكتفي بالنظر الى واجبه.

والولاء تجاه السلطة المدنية ينبغي ان يكون مطلقا، وعليه فهو يستبعد اي شكل من اشكال المقاومة. لقد كتب (الـن) بهذا الخصوص قائلا: ((ان ما لم يقبل المساومة بصدده (كالفن) هو

المقاومة العنيفة. والتمرد الموجه ضد السلطة القائمة، اذ كانا موضع استنكار شديد من قبله.)) ويذهب (جورج سباين) الى القول: ((لم تتضمن الكالفنية في شكلها المبدئي استنكارا للمقاومة فحسب، ولكنها افتقرت الى اي ميل نحو الليبرالية)). وهذا الولاء يتخذ شكلا متطرفا عندما تتم الدعوة الى التمسك به حتى لو كان الحكام سيئين.

كيف برر (كالفن) الولاء لمثل هؤلاء الحكام السيئين؟ لقد ذهب (كالفن) الى الاعتقاد بأن هنالك اولا ما يدعو الى افتراض ان سلوكهم جيد. هذا من جهة، ومن جهة اخرى، لقد ذهب الى الاعتقاد بأن الحكام السيئين، وهم عقاب للناس على خطاياهم يستحقون خضوع رعاياهم، غير المشروط، لهم، وبما لايقل عما يستحقه الحكام الصالحون. ذلك لأن الخضوع ليس للشخص وانما للمنصب، وللمناصب جلالة لايمكن انتهاكها. وفي الاخير فأن اية مقاومة موجهة ضد الحكام هي مقاومة موجهة ضد الله. الم يقم هو بأختيارهم؟.

مع ذلك لابد من الاشارة الى ان (كالفن) كان قد القى على مثل هؤلاء الحكام السيئين ظلالا من الشك. فقد اشار الى ان الحاكم الذي لايتمسك بواجبه فيترك نفسه للمتعة والبحث عن الذهب ويستغل الناس بالضرائب الباهضة الخ... سيكون من الصعب اقناع بعض الناس بالنظر اليه بأعتباره اميرا حقيقيا وبالتالي ينبغي طاعته الى ابعد الحدود.

فبالنسبة لطاغية من هذا القبيل سيكون من الصعب ان يرى المرء فيه صورة الله، او على الاقل صورة الوكيل الالهي. ان الانسان كان دائما يقاوم مثل هذا الطاغية، ولكن (كالفن) ينصح بالعدول عن ذلك، كما ينصح بضرورة التحول عن ملاحظة مثالية الى ملاحظة كلمة الله. وعند ذاك سنرى ان مثل هذا الحاكم اذ يستلم سلطة انما يستلمها من الله، فهو اذن مسؤول امام الله فقط، وهو المراة الحقيقية لبركته، لذا فأنه لايمكن في مثل هذه الحالة تصور مقاومته من قبل الرعايا بأي شكل من الاشكال.

ان (كالفن) كان يشعر بعمق بأن هذا الذي يذهب اليه يحتاج الى ما يعززُ. وربما لم يستطع، على المستوى العقلي، ان يجد ما يعينه على ذلك، مما كان يضطره الى اللجوء الى الكتب المقدسة ليجد فيها العون، هذا بالاضافة الى التاريخ. فهو لم يتردد عن الاستشهاد بداود ونبوخذنصر.

وعليه اذا ما ظهرَ ان هنالك ما هو بحاجةللتصحيح لدى الحكام فليبين ذلك الى من هو فوقه والا يتولى العمل بنفسه، اذ ليس له ان يفعل شيئا بغير امر ممن يعلوه مرتبة. ان (كالفن) كان قد اوضح بأن هنالك دساتير يكلف فيها ((حكام ذوو مرتبة ادنى)) معنيون بواجب مقاومة الطغيان لدى الحكام، وبحماية الناس منه. وواضح انه كان يفكر في موظفين من امثال شيوخ الدهماء في روما القديمة. ففي حالة ما اذا نص الدستور بالفعل على امثال هؤلاء الحكام ذوي المرتبة الادنى، فأن الحق في المقاومة سيكون،

في مثل هذه الحالة، مستمدا من الله نفسه ولكن بكل الاحوال فأن الافراد انفسهم يبقون مجردين بأي وجه من الوجوه، من الحق بالقيام بأنفسهم بالمقاومة، بكلمة اوضح ان الحق في المقاومة لايكمن في الاشخاص بصفاتهم، وانما يكمن بالاحرى بالحكام الادنى مرتبة او من يسمون ((بالقادة الطبيعين)) للناس. فألتزام الحاكم بالحكم هو التزام قبل الله لا الناس، وسلطته يحد منها قانون الله لا حقوق الناس، واذا ما نص دستور معين على حق المقاومة، بالطريقة الآنفة الذكر، فهذا ايضا مصدره الله، لا الناس. لذا فأن الناس يبقون، من الناحية المبدأية ملتزمين بمبدأ واحد الا وهو الطاعة المطلقة التي كيفت بأعتبارها ((الولاء البطولي))

هل يلتزم الحكام بالمقابل بواجبات تجاه رعاياهم؟ من الناحية المبدأية لا يقر (كالفن) بما يسمى ((بالحقوق الطبيعية)) الكامنة في الناس بالفطرة. وعليه فان الحكام لايلتزمون بواجبات تجاه رعاياهم طالما ان هؤلاء الآخرين لايمتلكون حقوقا طبيعية. ولكن بالمقابل هنالك واجبات تقع على عاتق الحكام يقررها قانون الله. فقانون الله هو قانون لايمكن تبديله، ملزم للملوك مثلما هو ملزم للرعايا. وعليه فأن اهمال الواجبات التي يقررها قانون الله هو عصيان موجه ضد الله. ولكن بكل الاحوال فأن انزال العقاب بحاكم يقوم بمثل هذا العصيان هو من اختصاص الله وليس من اختصاص الرعايا. اذ ان الرعايا لايملكون تجاهه الا الطاعة.

خامسا : كالفن والمدينة – الكنيسة.

ان السلطة الدينية التي تمثلها الكنيسة هي على حد تعبير (كالفن) هي ((ادارة كلام الله.)) ان حق ادارة العالم والقدرة الفعلية على ادارته بشكل صحيح كانا قد منحا من قبل الله الى كهنة الكنيسة، مهما كانت التسمية التي تتخذها.

ومن المعروف ان (كالفن) اقام في (جنيف)، التي كانت تتمتع، حالها في ذلك حال المدن السويسرية الاخرى، بأستقلال ذاتي، ما يدعى عادة ((بالمدينة – الكنيسة))، وهي تعبر عن نوع من الدمج ما بين المجتمع السياسي والجماعة الدينية. وقد اكد (جون هرمان راندال) بهذا الخصوص قائلا : ((واقام (كالفن) في الحكومة الدينية التي اسسها في جنيف سلطة، روحية منظمة، ذهبت في رعايتها لأفكار الناس وافعالهم الى ابعد مما ذهبت اليه كنيسة القرون الوسطى في اوجها، وادعت لنفسها حق تنظيم الدولة والمجتمع والعلم والتربية والقانون والتجارة والصناعة وفقا لمقتضيات الوحي السماوي، وطبيعي ان يعني ذلك سيطرة الكنيسة على جميع الامور، ودعوة الحكومة المدنية لتنفيذ احكامها. وبينما عهد (لوثر) الى الدولة بسلطة تقرير ما كان متفقا مع الانجيل واجتثاث ما كان مخالفا له، عاد (كالفن) فأكد سيادة الكنيسة التي تمتعت بها في القرون الوسطى، لكنه لما كان قد قطع الصلة بالكنيسة الواحدة الجامعة، وكانت كنائسه قد شكلت على اساس

قومي، كانت النتيجة مماثلة لما دعا اليه (لوثر) وهو تقوية سلطة الدولة القومية.))

ويؤكد (جورج سباين) ذلك فيشير الى ان نظرية (كالفن) المتعلقة بالكنيسة اقرب الى روح المذهب الكنسي في العصور الوسطى كلاهما وقف الى جانب اولوية السلطة الروحية واستقلاليتها، واستخدم (كالفن) السلطة الدنيوية لتنفيذ احكامه بشأن السنن الدينية والنظام الاخلاقي. ومن الناحية العملية، وحيثما امكن ذلك، وضع الحكم الكالفني سيفيّ التقليد المسيحي في ايدي الكنيسة، واعطى توجيه السلطة الدنيوية الى رجال الدين بدلا من اعطائها الى الحكام الدنيويين. وكانت النتيجة حكما لايطاق يتولاه القسسة: تنظيما بالغ الدقة للأهتمامات الشخصية مبنيا على التجسس الشامل، مع تفرقة وهمية بين المحافظة على النظام والرقابة على الاخلاق الشخصية.

وقد كيف (هارولد لاسكي) نظام الحكم هذا بقوله: ((نظام جماعي استبدادي)) تنكر في ظله حرية الفكر. وتنعدم داخله الشخصية الخاصة، للفرد، اذ يخضع للجماعة التي هو جزء منها، وهذه الجماعة بدورها تخضع لمجموعة القواعد المقدسة التي لايمكن ان يخرج عليها.

وكثيرا ما يوصف نظام الحكم هذا بأنه ((تيوقراطي)). غير ان (برلو) يرى ان مثل هذا التكييف لايبدو سليما. ذلك لأن (كالفن) لم يكن في الحقيقة كاهنا كبيرا، هذا من جهة، ومن جهة اخرى لم

يمتلك اية سلطة مدنية، فحتى عام (١٥٥٩) كان (كالفن) مجرد اجنبي. ان مؤرخا سويسريا كان قد اكد عام (١٨٩٧) في كتاب مكرس لمتابعة التيوقراطية في جنيف في عهد (كالفن) بأن نظام الحكم الذي اقامه (كالفن) هو بالاحرى ((انجيلوقراطي Biblio Cratie)). ان كلام الله المثبت في الانجيل، ولكن الانجيل المترجم والمعلق عليه من قبل (كالفن) نفسه، هو الذي يحكم كل حياة المدينة، وذلك من خلال الكنيسة. ان (توشارد) وجماعته وهم يلاحظون هذه السلطة الواسعة التي تتمتع بها الكنيسة في ظل هذا النظام، كانوا قد انتهوا الى الكلام عن ((دكتاتورية الكنيسة)). ويبدو ان الواقع الفعلي للحكم يؤكد ذلك، فالمدينة تتميز بوجود هيئة اصيلة هي المجلس الديني، وهو مؤلف من ((دكاترة))، اي من قسسة، بالاضافة الى ((القدامى))، اي الاعيان. والمجلس الديني يمتلك سلطات واسعة الى حد بعيد. فهو الذي يقوم بتحضير القواعد التنظيمية ويسهر على امور العبادة وينظم الصلوات العامة والصيام ويعاقب اي تغيير من شأنه ان يمس وحدة الايمان المفروض على سكان (جنيف) بأجمعهم. ومن اجل هذه المهام التي تمنح المجلس الديني في كل مكان الحق في المراقبة. يجد هذا المجلس تحت تصرفه وسائل قوية، واحد هذه الوسائل، وربما اهمها، الحرمان من العشاء المقدس))، والذي يحرم منه لمرتين متتاليتين فأنه يطرد من الكنيسة، ومن ثم يطرد من المدينة. وهكذا نلاحظ ان السلطات الواسعة التي يملكها المجلس الديني

تجعل من الحكم مطبوعا بطابع الديكتاتورية.

ولكن لابد ان نشير الى ان الهيئات الخاصة بالمدينة كان يفترض فيها ان تكون ديمقراطية. فمن الناحية النظرية كان من المفروض ان تكمن سلطة الكنيسة في كل المجتمع المسيحي. ولكن يبدو ان الامر، من الناحية العملية، لم يكن كذلك. فضلا عن هذا فأن الهيئات الاخرى، بأتسثناء المجلس الديني، لم تكن ذات اهمية حقيقة، ذلك لأن (كالفن) الذي كان يقوم بمهمة تفسير الانجيل هو الذي كان يقوم بتوجيه المدينة وحكمها. ومن اجل تفسير هذا التأثير الذي يتمتع به (كالفن) كان (ميسنارد) قد لجأ الى مقارنة مستعارة من الكهربائية. فهناك تيار مغناطيسي ينطلق من (كالفن) ويغذي مجموع الهيئة الحاكمة والشعب. واذا ما دخل البعض في خلاف معه، فأنهم سيعرضون انفسهم بكل سرعة لتنكر مجموع الشعب. وعند الحاجة فأن لجوء (كالفن) الى الشعب كان يتيح له امكانية تصفية خصومه .

ان الوجود الفعلي ((للمدينة - الكنيسة)) يتمتع، بلاشك، بأهمية كبيرة بقدر ما يمثل واقعة تاريخية، ولكنه يتمتع بأهمية متميزة بقدر ما يمثل عملا من اعمال (كالفن) بالذات. لقد انبثقت ((المدينة الكنيسة)) شاخصة لتكون بمثابة ((جهاز تنوير بمقدور كل الكنائس التي تتوجه نحوها، في اطار الاصلاح المسيحي، ان تتخذ منها مثلا نموذجيا، كما تستخدم كذلك شاهدا على الجاحدين بنظامنا وديننا)).

ولكن من (جنيف)، بدلا من المثل النموذجي، جاءت الفضيحة. ففي عام (١٥٥٣) لطخ دخان المحرقة التي احرق فيها (ميشيل سرفهMichel Servet) حيا وجه (كالفن) ليبدو على حقيقته بأعتباره ديكتاتورا دينيا لا غبار عليه.

كان (ميشيل سرفه) طبيبا اسبانيا مشهورا سبق (هارفي) في اكتشافه للدورة الدموية بقرن كامل. وكانت له معتقداته الدينية الخاصة التي يختلف بصددها مع (كالفن)، بالاضافة الى غيره من رجال الدين. ولعل الوهية المسيح وتعميد الاولاد في المقدمة من المعتقدات التي تم الاختلاف بصددها. ويبدو ان (كالفن)، ابتداءا من عام (١٥٥٠)، هاجم (ميشيل سرفه)، بأعتباره يقلب رأسا على عقب جميع مباديء الدين المسيحي. وفي عام (١٥٥٣) قدم اسمه الى محاكم التفتيش. و (فولتير) وغيره اتهموا لاحقاً(كالفن) بأنه هو الذي كان وراء هذه الفعلة، وان كان هذا الاخير قد نفى عن نفسه مثل هذه التهمة، اوقف (ميشيل سرفه) في (فينا) وتم استجوابه، وفي اليوم التالي. لأستجوابه الثاني تمكن من الهرب من سجنه، فحوكم غيابيًا وحكم عليه بالحرق مع جميع كتبه. بعدها عاش خلال اربعة اشهر متشردا متنقلا من مكان الى آخر. ثم توجه لسبب لايعرفه احد الى (جنيف)، ودفعه الفضول الى الاستماع لـ (كالفن) الذي كان يبشر في احدى الكنائس. وهناك جرى التعرف عليه واوقف بناء على طلب من سكرتير (كالفن)، بعد ذلك بدأت محاكمته ليلفظ مجلس مدينة جنيف حكمه ويقضي بأعدامه حرقا.

وتم التنفيذ فعلا.

لقد وصف (فولتير) لاحقاً موقف (كالفن) من (ميشيل سرفه) بقوله: ((عندما اصبح عدوه مكبلا بالأغلال وجه اليه الشتائم والمعاملات السيئة مما يلجأ اليه الجبناء عندما يصبحون السادة، واخيرا، لفرط ضغطه على القضاة، واستخدام نفوذ من يرعاهم، وجعل الآخرين يصرخون ان الله يطلب اعدام (ميشيل سرفه)، جعل هذا الاخير يحرق حيا. وملأ (كالفن) الفرح لمشهد تعذيبه، هو الذي لو وضع قدمه في فرنسا كان حرق، هو الذي رفع الصوت عاليا ضد انواع الاضطهادات جميعها.))

ان (كالفن) كان قد حاول ان ينفي عن نفسه هذه التهمة، ولكن هذا الحادث كان قد هز الناس وزعزع الايمان بعقيدة (كالفن)، فقد كشف هذا الحادث عن ان عقيدة (كالفن) تفتقد للتسامح، كما كشف عن ان حكمه لم يكن يمثل الا ((دكتاتورية الكنيسة)).

لقد تابعنا حركة الاصلاح الديني، كما تابعنا الافكار السياسية التي تمخضت عنها، وذلك من خلال متابعتنا للأفكار السياسية التي عني بصياغتها (لوثر) و (كالفن). والذي يمكن ان نخلص اليه من هذه المتابعة هو ان حركة الاصلاح الديني، من خلال افكار هذين المفكرين، كانت قد عملت على زيادة سلطة الملكيات التي وجدت في أوربا في حينه، كما عملت على دعمها. وقد اوضح (جورج سباين) ذلك بقوله: ((كانت برجوازية القرن السادس عشر الصاعدة تخشى وتكره ثورات الفلاحين بأعنف مما كرهت الاضطرابات

البروليتارية بعد ذلك بوقت طويل، واخمدت هذه الثورات بقسوة ووحشية ظفرت ببركة كل من (لوثر) و (كالفن)). ولم يكن بغير ما سبب ان لقيت الملكية تأييد هذه الطبقة الآخذة في النمو، اذ عملت الاولى كل ما في وسعها من اجل القضاء على هذه الثورات. ((ولهذا السبب نفسه القى المصلحون الدينيون بأنفسهم في احضان الامراء. وهكذا انضم الاصلاح الديني الى القوى الاقتصادية الموجودة آنذاك، ليجعل الحكم الملكي المزود بالسلطة المطلقة في الداخل وتجربة العمل في الخارج، شكل الدولة الاوربية النموذجي)).

ولكن حركة الاصلاح الديني، كانت، في نفس الوقت، قد اججت اوار حروب دينية كانت تختفي وراءها صراعات اجتماعية حادة. وعبر هذه الحروب الدينية، وهذه الصراعات الاجتماعية، انبثقت افكار سياسية جديدة سنحاول متابعتها في الفصل القادم.

«الفصل الثالث»
السلطة السياسية والصراع الديني

لقد اقترن بظهور البروتستنتية وبالنجاح الذي حققته على المستوى الديني والسياسي تصاعد اوار الحروب الدينية. ولم تكن هذه الحروب في واقعها الفعلي الا حروبا اجتماعية. وقد عبر (جورج سباين) عن ذلك بقوله: ((كانت الاختلافات في الدين متداخلة، بصورة لأفكاك منها، مع القوى السياسية والاقتصادية.)) ان الطبقات الاجتماعية في هذه الفترة كانت في الحقيقية على درجة بالغة من الضعف الاقتصادي. فطبقة النبلاء كانت قد ضعفت اقتصاديا بعد ان كانت قوية، كما سبق ان اوضحنا ذلك من قبل، اما البرجوازية فقد كانت لاتزال ضعيفة، على الرغم من النجاحات الباهرة التي كانت قد حققتها. وهذا يصدق بالنسبة للطبقات الاجتماعية الاخرى. ان هذا الضعف الاقصتصادي الذي تميزت به هذه الطبقات كان قد افقدها النضوج السياسي، فهي كانت عاجزة عن صياغة اهدافها وقضاياها. لقد عبرت عن تطلعاتها، كما هو الحال في الماضي، عن طريق صياغات دينية، الا في حالات قليلة. ان جهود هذه الطبقات من اجل ضمان تحررها كان يتم عن طريق التمسك بنوع من العقائد الدينية هي غير العقايد الدينية القائمة، وان صراعها السياسي كان يتخذ شكل الصراع الديني. والصراع بين البروتستنتية والكاثوليكية الذي دارت رحاه في فرنسا بوجه

خاص هو تعبير عن هذا الصراع السياسي ما بين الطبقات الاجتماعية.

ويبدو ان طبقة النبلاء كانت قد انطلقت اعتبارا من عام (١٥٦٠) بأتجاه استغلال هذا الصراع الديني لصالحها. فكثيرا ما كانت تتستر وراء هذا المذهب الديني او ذاك. وبشكل خاص وراء الكاثوليكية، بعض الشلل الاقطاعية وتأجج نار الحرب التي كانت تتطلع اليها كثيرا. اذ ان الحرب وما يقترن بها من نهب تشكل مصدرا للثروة، يضاف الى هذا ان النبلاء كانوا يستخدمون قوة ((الاحزاب)) العسكرية من اجل محاولة استعادة ((الحريات القديمة))، اي ضمان نوع من الاستقلال السياسي في المناطق التي يقطنونها.

وبعض الاقطاعيين الكبار انحاز الى البروتستنتية وتجاوبت هذه معهم، وربما هذا بحد ذاته يكشف، على حد تعبير (جورج سباين) عن ضعفها. لقد حشد هؤلاء وراءهم المناطق الجنوبية من فرنسا، وهي مناطق كانت لاتزال ضعيفة الاندماج ((بالوطن)) الفرنسي. فقد كان الاقطاع لايزال يحتفظ فيها بنزعة استقلالية، كما ان الشعب القاطن فيها كان يرى في الصراع ضد الكاثوليكية شكلا من اشكال الصراع ضد الدولة الملكية. التي اعتمدت هذا المذهب الديني، وضد ضرائبها الباهضة.

لقد تمخض هذا الصراع الديني ما بين الكاثوليكية والبروتستنتية، بطابعه الاجتماعي هذا، عن مذابح جماعية عديدة ولعل اهمها مذبحة (سان بارتلمي) التي وقعت في (٢٤) آب من

عام (١٥٧٢).

ولاشك ان هذال الصراع الديني كان قد تمخض عن نتائج عديدة، ولعل ظهور الافكار السياسية المختلفة هو اهم هذه النتائج. لقد كتب (جورج سبابن) بهذا الخصوص قائلا: ((نشب في فرنسا فيما بين عامي (١٥٦٢ - ١٥٩٨) ما لايقل عن ثمان حروب اهلية تميزت بفضائع. وبأستخدام الجانبين للأغتيال المتهور... مع ذلك ففي القرن السادس عشر كانت فرنسا هي التي كتبت فيها اهم الفصول من الفلسفة السياسية. هنا ظهرت الاتجاهات الرئيسة المتعارضة في الفكر والتي طورت في الحروب الاهلية الانكليزية في القرن التالي)).

لقد انقسمت الافكار السياسية التي تمخض عنها الصراع الديني بين الكاثوليك والبروتسنت ما بين تيارين اساسيين : الاول يميل الى مقاومة الملكية، وقد اطلق عليه (وليم بركلي) عام (١٦٠٠) اسم (المونارشوماك)وقد مثله البروتستنت الفرنسيون الذين سيعرفون من الآن فصاعدا بأسم (الهيكنوت Huguenotes). وسوف ينضم اليه (الجانسنيون Jansenites) والثاني يميل الى الدفاع عن الملكية، وقد مثله الكاثوليك الفرنسيون لاسيما الجزويت Jusuites منهم. وسنحاول متابعة هذين التيارين بنوع من التفصيل.

المبحث الاول : الهيكنوت وافكارهم السياسية

لقد اشرنا الى ان (الهيكنوت) هم البروتستنت الفرنسيون وقد لانجد حاجة، بعد ان تابعنا في فصل سابق نشأة البروتستنتية واصولها الاجتماعية، الى ان نعود لنتابع نشأة (الهيكنوت) واصولهم الاجتماعية، اذ هم في كل ذلك لايكشفون عن اصالة متميزة. غير ان الاصالة تكمن في الواقع في مواقفهم السياسية.

لقد اتخذ اضطهاد البروتستنت في عهد الملك (هنري) الثاني شكلا اكثر نظاميا بالقياس الى ما كان عليه في عهد الملك (فرانسوا) الاول. وقبل اندلاع الحروب الدينية التي قاد اليها نفاذ الصبر، كان برلمان باريس قد زاد من احكامه بالموت على البروتستنت. وقد اصبحت احدى غرفه مشهورة تحت اسم ((المحكمة المحرقة)) لكثرة الاحكام بالموت التي اصدرها ضد البروتستنت. واغلب هذه الاحكام كانت قد صدرت ضد الحرفيين الذين اعتنقوا البروتستنتية وهذا ما تؤكده اسماء الاشخاص الذين حكم عليهم، كما هو مدون في ((سجلات برلمان باريس)) بالشكل الذي اورده (ويس) في كتابه ((المحكمة المحرقة)) (١٨٨٩).

وعندما اندلعت الحروب الدينية في وقت لاحق كانت السلطة الملكية قد حزمت امرها من اجل مطاردة البروتستنت. وبقدر ما يتعلق الامر بمذبحة (سان بارتلمي) كانت الحكومة الملكية وراءها. وقد عملت هذه من اجل تبريرها. ان هذا ماتؤكده الرسائل التي

كتبتها (كاترين دي مديشي) الى ولدها ملك اسبانية. فقد جاء في احدها انها لاتشك في ان الله ((كان قد عمل من اجل ان يمنح ولدي الملك الوسيلة اللازمة لتحطيم رعاياه المتمردين على الله وعليه، وانه قد راق له أن يمنحه رحمة الحفاظ على نفسه وعلينا جميعا من قسوة ايديهم.))

وقد وصف (جان كوريرو) عام (١٥٦٩) في كتاب له يحمل عنوان ((علاقات السفراء الفينسيين فيما يتعلق بقضايا فرنسا.)) المذابح التي تعرض لها البروتستنت قبل مذبحة (سان بارتلمي)، حيث قال: ((لقد هلك ٢٠٠,٠٠٠ شخص، ولم يشبع الدم حنق الحانقين، وانما كانوا قد وجهوا غضبهم حتى ضد الاحجار فهدموا المعابد وغيرها من المباني المقدسة. وقد كان الخراب بدرجة بحيث ان دخل المملكة كلها لمدة عشر سنوات لايكفي لبناء ما تهدم.))

وفي عام (١٥٨٥) صد قرار ملكي يلغي بموجبه كل القرارات السابقة التي تنص على انهاء النزاعات الدينية. ويمنع في نفس الوقت ممارسة العبادة البروتستنتية، ويأمر كل من لايغير مذهبه يترك المملكة في ظرف ستة أشهر، كما يقضي بحرمان كل البروتستنت من الوظائف العامة.

ان الهدنة التي وفرها قرار (نانت Nanttes)سوف لاتستمر طويلا، فقد صدر عام (١٥٨٥) قرار ملكي يقضي بمنع ((كل رعايانا من معتنقي الدين الاصلاحي المزعوم من الاجتماع من اجل

ممارسة هذا الدين في اي مكان وفي اي بيت خاص مهما كان العذر.)) كما يقضي ((بالزام كل المسؤولين عن هذا الدين الاصلاحي المزعوم الذين لايرغبون في تغيير عقيدتهم، بالخروج من مملكتنا ومن ارض طاعتنا خلال خمسة عشر يوما من نشر هذا القرار.)) كما يقضي ((بتحريم المدارس الخاصة بتعليم الصغار هذا الدين الاصلاحي المزعوم.))

ويبدو ان (بوسوه) المنظر الملكي كان قد عبر عن تأييده لهذا القرار حيث قال: ((ان آباءنا لم يروا، كما لم نر، اية هرطقة تسقط من نفسها.)). ولم يتردد عن ان يجد في هذا القرار ((العلامة الجديدة الاكثر حصافة، والاستعمال الرائع للسلطة، والميزة الملكية التي يقربها الجميع.))

ان هذا الموقف المناوىء الذي وقفته السلطة من البروتستنت، بالاضافة الى طبيعتها الكاثوليكية كانت محفزا لقيام البروتستنت بمقاومة السلطة على مستوى الفكر السياسي بالاضافة الى المستويات الاخرى وهذا ما نشهده من خلال متابعة الافكار السياسية لبعض اعلام الهيكنوت.

اولا : ثيودور دي بيز

مع (ثيودور دي بيز Theodore de Beze) (١٥١٩ - ١٦٠٥) نجد انفسنا امام تطور مشهود في الفكر السياسي الهيكنوتي وقد بلغ مرحلة الانتقال. و (دي بيز) هو خليفة (كالفن)، وقد سعى

الى وقاية (جنيف) والدفاع عن اصحابه في الدين الذين كانوا يتعرضون للأضطهاد، مثلما سعى الى ضمان التسامح لصالح الكالفنيين في اي مكان يبدون فيه اقلية.

و (دي بيز) المريد المباشر لمؤلف ((المؤسسة المسيحية))، هو الآخر، كمعلمه، فرنسي ورجل دين مشهور، كما انه في نفس الوقت شاعر ومسرحي. اما على المستوى السياسي فهو مؤلف كتاب ((المطول في سلطة الحاكم في معاقبة الهرطقيين)) الذي يحدد فيه مفهوم السلطة. لينتفض، في ضوء ذلك ضد التسامح، وبالتالي ليبرر اعدام (ميشيل سرفه Michel Servet) في جنيف، على اثر اختلاف في بعض الامور. وقد وضع الى جانب هذا الكتاب كتابا آخر هو ((عن حق الحكام على رعاياهم.))

لقد كتب (دي بيز) قائلا: ((ان الحاكم هو ذلك الذي يكلف، بناء على رضا المواطنين بحماية السلام والسكينة العامين. ان هذا النظام الجيد يتسع ليشمل ((كل الاشياء سواء عامة او خاصة، مقدسة أو مشتركة، كيما يعيش مواطنو الجمهورية المؤتمن عليهم بشكل شريف وسعيد.)) ان الحكام، وهم مأمورون بأعتبارهم قائمقامو الله، يجدون انفسهم، بصفتهم هذه، ملزمين على ان يكونوا مثلا يحتذى، وان يقدموا الخدمة بأعتبارهم اولئك الذين يقودون الناس نحو تعظيم مجد الله، وان يقوموا، بوجه خاص، بتنظيم الاشياء بكل قدسية خدمة لله، وذلك طبقا لأقواله. وعلى الحكام ان يجهدوا كذلك من اجل ان تكون اشياء الله موضع

صيانة وموضع ملاحظة من قبل كل واحد. ان السلطة المدنية سوف تكون بهذا الشكل واسعة الى حد غير معتاد، طالما انها تشمل ليس فقط ميدان الاشياء المادية، وانما كذلك كل الميدان الروحي. ان القوانين العادلة التي يتعهد الحاكم بوضعها (او الحفاظ عليها اذا ما كانت قائمة من قبل) ينبغي ان تكون في حالة توافق مع اقوال الله، اي انها في حالة توافق ليس فقط مع القانون الطبيعي، وانما كذلك مع القوانين المقدسة التي يعبر عنها الانجيل نفسه وهو مفسر من قبل اولئك الذين يبدون اكثر كفاءة من اجل القيام بذلك. وفوق السلطة المدنية يحلق الهام المنتخب من قبل الله، اي الهام (كالفن) اولا، ثم (دي بيز) بعد ذلك.

ولكن الحاكم يجد نفسه، فضلا عن هذا امام واجب ضمان الطاعة تجاه السلطة حتى ولو كانت هذه متعسفة ((ولنصلي من اجل اولئك الذين يعذبوننا.))

ان ما سبقت الأشارة اليه هو في الواقع محض دفاع عن (جنيف)، فهذا الدفاع يبرر العقاب والاعدام والنفي والترحيل الذي مارسه (دي بيز)، وذلك تحت غطاء احترام اقوال الله.

اما فيما يتعلق بفرنسا فيبدو ان (دي بيز) سوف يبتعد تماما عن تعليماته السابقة الذكر، مما يؤكد التأثير الذي مارسته الظروف السياسية عليه. اذ نراه يحدد ما يملكه الحكام من حق في العمل، كما انه سوف يبين ما يرفض عمله من قبلهم. ففي كتابه ((عن حق الحكام على رعاياهم)) الذي ظهر بأسم مستعار عام (١٥٧٥) والذي

ينسب بكل تأكيد الى (دي بيز)، يبدأ هذا الاخير بتحليل لغاية الدولة. وهذه الغاية تتمثل بتحقيق النظام والرخاء لأعضاء الهيئة الاجتماعية. ثم يتحدث، بعد ذلك، عن عقد تقوم بموجبه سلطة الملك. وهذا العقد يتمثل، على حد اعتقاد (توشارد) وجماعته، بمجموع الشروط التي يتم في ظلها انتخاب الملك. وفي هذا العقد سيعتبر كل ما هو ((قائم على اساس العقل والعدالة الطبيعية واضح البيان)). ولكن الاساس يبقى متمثلا في المحتوى الضمني الذي يحيلنا الى النظام، اي، في الاخير، الى ارادة الله. ثم يعود (دي بيز) متبعا خطى ((المؤسسة المسيحية))، الى نوع من التأكيدات المعبرة عن الولاء: ((فكل امير مزعج ليس طاغية)) و ((كل ما هو شرعي ليس خدعة.)).

ان الحاكم يملك سلطة في ان يحكم دائما، كما قال (كالفن)، طبقا لقانون الله، وطبقا للقانون الطبيعي، ولكن ترد على سلطة الحاكم بعض الحدود كان (دي بيز) قد اوردها على سبيل التسمية، وهي ((التقوى)) و ((الاحسان)). واذا ما تم تجاوز هذه الحدود فأن الحاكم سوف لن يحكم من الناحية القانونية طبقا لقانون الله، فما الذي ستكون قيمة الاوامر الدينية والظالمة؟

وهنا يلجأ (دي بيز) الى تحليل مهم للغاية للبنية السياسية، فهو يظهر عنصرا سوف تذهب اهميته الى التنامي في بعض النظريات القائلة ((بالحكام الوسيطين))

ويلاحظ (دي بيز) بنوع من الواقعية ان مسيحي الدين

الاصلاحي يجد امامه الحكام الثانويين. هل ان هذا يملك ان يرفض في الحال طاعتهم؟ هل ان هذا يملك مباشرة الحق في التمرد عليهم؟ ان (دي بيز) لايرى ذلك، فهو يذهب الى ان الشخص الذي يصاب بالضرر ينبغي عليه اولا ان يلجأ الى من هو اعلى من حيث السلم التدرجي، وذلك طبقا للمثل الذي يقدمه القديس (بولس) الذي قال: ((اني الجأ في ذلك الى القيصر.))

ان وجود حكام من مستوى عالي، ولكن لايزالون ثانويين،قاد (دي بيز) الى ان يطرح بالتالي مسألة معرفة ما الذي ينبغي عمله عندما يتعلق الامر بحاكم اعلى لايزال غير صاحب سيادة. ان (دي بيز) يرى انه اذا ما كان المرء متفقا مع صاحب السيادة فأنه سيكون بوسعه التمرد على السلطات الوسيطة.

ينبغي طاعة الحاكم الاسمى، ولكن اذا ما قصر في التقوى والاحسان، فأنه سوف لن يكون حاكما حقيقيا وانما سوف يكون بالاحرى طاغية. و(دي بيز) يميز ما بين الطاغية في الاصل، والطاغية في الظاهر. ان الطاغية في الاصل كان قد اغتصب السلطة، في حين ان الطاغية في الظاهر يحصل على سلطة عادلة في الاساس، ولكنها سوف تكون في وقت لاحق فاسدة، وذلك بفعل سلوك مضر. ان الطاغية في الاصل بوسعه ان يصبح اميرا شرعيا اذا ما منح في وقت لاحق رضا الشعب، وعلى العكس من ذلك فأن الامير الشرعي من الممكن ان يصبح طاغية اذا ما قصر في الالتزامات الخاصة بالحاكم الجيد.

و (دي بيز) يستخلص ثلاث نتائج منطقية من السلوك الطغياني للأمير والحاكم.

فالحاكم الذي يخرق النظام سوف لن يكون حاكما. فهو قد صنع من اجل ضمان النظام، فأذا ما كان مزدري له فأنه سوف يصبح عديم الفائدة.

والحاكم صنع من اجل الشعب، وبالتالي فأن اختياره يتم من قبل الشعب. وحول هذه النقطة قد يبدو (دي بيز) مبشرا بالتعريفات الخاصة بالديمقراطية التي ستظهر في القرن التاسع عشر، ذلك لأن اقتراحه الثالث يأتي في الحقيقة ليناقض اقتراحه السابق الذكر.

ففي رأيه ان الجزء الاكثر قداسة من الشعب يملك الحق لنفسه في الوقوف بوجه الطاغية وكذلك بوجه الحاكم.

و (دي بيز) هنا يضع نفسه، مع تغيير محسوس، في سياق فكر (كالفن)، فهو يمنع التمرد الخاص ((فليس مباحا لأي فرد خاص ان يعارض بالقوة قوة الطاغية وذلك بمحض سلطته الخاصة.)) ولكن على العكس من ذلك يرى من المبرر ان يقوم ((الحكام الوسيطون)) المتمثلون بمأموري المملكة الذين يمثلون الامة تنحية الملك واستدعاء امير جديد. ولكن ما الذي يحصل اذا ما كان ((الحكام الوسيطون)) ليسوا في وضع يمكنهم من ازالة الطاغية، او ما اذا كان الطاغية اكثر منهم قوة حتى ولو اجتمعوا سوية، او ما اذا كان ((الحكام الوسيطون)) لايرغبون في اتخاذ

اجراء؟ يبدو ان (دي بيز) يسلم عندها بأستنجاد الجزء الاكثر قدسية من الشعب بالقوة الخارجية.

والخلاصة يمكن القول مع (جورج سباين) ان ضغط الظروف هو الذي دفع بـ (دي بيز) لا الى قلب تعاليم (كالفن) فحسب، بل قلب معتقداته السابقة الخاصة به في تأييد مبدأ الطاعة العمياء تجاه السلطة الحاكمة، وعلى غير رضا من نفسه، ولكن بشكل واضح اكد على حق ((الحكام الوسيطين))، وان لم يكن بصفاتهم الشخصية، كمواطنين، في مقاومة الطاغية.

ثانيا : فرانسوا هوتمان.

ولم يبتعد (فرانسوا هوتمان Francois Hotman) (١٥٢٤ - ١٥٩٠) كثيرا عن هذا الخط الذي سلكه (دي بيز)، وان كان قد اختلف معه في الحجج التي اعتمدها. ينحدر (هوتمان) عن والد شغل مكانا مهما داخل الادارة الفرنسية. فقد شغل منصب مستشار في برلمان باريس. اما هو نفسه فقد كان استاذا للقانون، وقد درس في مدينتي (ستراسبورك) و (جنيف) كما درس في غيرهما من المدن. ولكنه اضطلع كذلك بالعديد من المهام الدبلوماسية وشبه الدبلوماسية التي كلف بها او قام بها بنفسه. لكنه لم يكن، على حد قول (مارسيل برلو)، دائما اهلا للثقة، فقد اورد، مثلا، ان زوجته وابنته كانتا قد قتلتا في مذبحة القديس (بارتلمي). ولكنه سرعان ما وجدهما دون ان يقدم سببا لبعثهما من جديد!

لقد وضع (هوتمان) العديد من الكتيبات. في كتيب يحمل عنوان ((رسالة مرسلة الى نمر فرنسا))، ويعرف بأسم ((النمر))، ذم (هوتمان) كاردينال اللورين ((النمر المسعور، والافعى السامة، ومقبرة الرجس، ومشهد المصيبة.)). وقد حبس الكاردينال البائس ضمن اطار هذا الخيار: ((اذا ما اعترفت بذلك، فأنه سيكون عليك ان تشنق او تخنق، واذا ما انكرت فأني سأقنعك.)) ومما لاشك فيه هو ان (هوتمان) يبدو في بعض المقاطع خطيبا مفوها. وقد كان البعض قد دعاه ((بالشيشروني العظيم.)).

غير ان الكتاب الفكري المهم الذي اشتهر به هو كتاب ((فرانكو – كاليا Franco - Gallia)) او ((المطول في نظام مملكة الكال وحق الاستخلاف)) الذي ظهر عام (١٥٧٣) في اعقاب مذبحة القديس (بارتلمي). كيف تتم ترجمة ((فرانكو – كاليا))؟ انها تترجم بلاشك ((بالكال الفرانكي)) من باب المعارضة مع (الكال – الروماني)، ذلك لأن واحدة من الافكار الاساسية التي يتمسك بها (هوتمان) هي متابعة الاصول الاولى للشعب الفرنسي، ومن ثم رغبته في ايجاد تقاليد ثقافية المانية – سلتية، وبالتالي عداؤه للقانون الروماني وللأيطاليين. الذين كانوا، في اعقاب (كاترين دي مديشي) قد تكاثروا في فرنسا مما ادى الى ان يتجلى فيها التأثير الروماني، في الوقت الذي كان فيه العطاء الالماني خصبا. بكلمة اوضح، ان (هوتمان) كان يتمسك بنوع من المثالية الفرنسية السلتية، فكان يرفض اي بديل روماني

((شيطاني))، على حد تعبيره، عن هذه المثالية.

ان (هوتمان) يقترح، بصفة المؤرخ، ((اصلاح طريقتنا في الحياة ضمن اطار قالب الفضائل.. الخاصة بأجدادنا الذين كانوا يتمتعون بشكل رائع بالحكمة والفطنة.)) ومن هذا المنطلق يدرس (هوتمان) الكاليين قبل الرومانيين، كما يدرس الكال في ظل الهيمنة الرومانية، وفي الاخير اقامة الفرانكيين بين الكاليين، حيثوا دعوا، طبقا لرأيه، من قبل الكاليين للتخلص من العبودية الرومانية، وعن مجيء الفرانكيين تمخضت مملكة الكال - الفرانكية، وقد تميزت هذه المملكة في ان ((الملك فيها لم يكن طاغية يتمتع بقوة مطلقة متعسفة لا حدود لها)) على حد قوله، اذ منحت الملكية فيها عن طريق الانتخاب. ان التاج منح الى من هو اكثر اهلية، وذلك بموجب رأي المجالس العامة، وبموجب اصوات الشعب. ان هذه الملكية الانتخابية هي، فضلا عن هذا، مقيدة. ان (هوتمان) يدعوها بالملكية ((المركبة والمعتدلة)). وهو تعبير يقابل النظام المختلط في التقليد الارسطوطاليسي ان العاهل والادارة الاساسية يعود امرهما الى الجمعية العامة المشهودة لكل الامة التي دعيت فيما بعد بمجلس الطبقات الثلاثة. ان هذا هو القانون الاول من القوانين الاساسية التي سيتم، في طبعة لاحقة للكتاب المذكور، وضع قائمة بها. وهي :

(أ) الالتزام بدعوة المجالس العامة التي تملك سلطة مقدسة لايمكن خرقها. ان اختصاصها يمتد الى ((شؤون الدولة))، وبشكل

خاص الى ممارسة السلطة التشريعية.

(ب) حضر التصرف بالمملكة، فالملك لايستطيع منحها، ولايمكن ان يمنحها الى خليفة يختاره، سواء عن طريق التبني او الوصية. فهناك نظام لأستخلاف العرش الذي يفرض نفسه على الملك.

(ج) الاستخلاف من ذكر الى ذكر، وذلك بموجب نظام البكورة.

(د) الاستبعاد الصريح للأناث يزيد من متانته استبعاد وصايتهن، لاسيما وصاية (كاترين دي مديشي).

(هـ) عدم امكانية التنازل عن الدومين، وعدم امكانية التنازل هذه كانت قد اقيمت بموجب تسبيب اساسه القانون الخاص. ان الدومين مكرس للحفاظ على المملكة تماما كما هنو الحال بالنسبة للدوطة التي تمنح للزوج من اجل الحفاظ على ادارة البيت.

ولحد الآن، اذا ما تركنا جانبا دعوة المجالس العامة، لايوجد فيما قاله (هوتمان) ما يتميز به عما سيتم قبوله بصورة عامة كقوانين اساسية للمملكة. ولكن هناك قواعد ثلاثة، بالاضافة الى القاعدة الاولى، كان من المحتمل ان تغير بشكل محسوس المملكة الفرنسية لو كانت قد اتبعتها.

(أ) رقابة البرلمان على الحق بالرحمة.

(ب) عدم امكانية عزل الموظفين بدون معرفة السبب، وبدون موافقة محكمة باريس.

(ج) منع الملك من تبديل العملة.

-ان هذا المجموع من النصوص يتجاوز بشكل فريد التأكيدات العامة لرجال اللاهوت، ويبتعد عن دستور جنيف الذي يتميز بعدم الدقة. اذ هو ينتهي، بشكل من الاشكال الى التعريض بسيادة الملك. وهذا التعريض يرد ضمن السياق العام الذي اختطه من قبل (دي بيز) في التأكيد على حق المقاومة. غير ان (هوتمان) التحق بهذا الخط بأسلوب آخر. فقد التحق به من خلال تعريضه بالجلالة الملكية. فقد كتب قائلا: ((كيف تكون هنالك جلالة متمثلة بالوحش (ويقصد الملك (شارل) التاسع)، وكيف يتقبل المرء ملكا سفك دماء (٣٠,٠٠٠) شخص في ثمانية ايام)). كما التحق (هوتمان) بهذا الخط من خلال دفاعه عن ((الحكومة المختلطة)). فهذا الشكل من الحكومة كان يحمل في ثناياه التنكر للسلطة المطلقة للملك. ((فشعب فرنسا لم يكن قديما ملزما على الابقاء على قوة اخرى غير تلك التي كان قد اباحها عن طريق التصويت والاقتراع.)). كما التحق بهذا الخط من خلال تمسكه بفكرة الملكية الانتخابية، وحق الشعب في ادانة وعزل الملك. ويؤكد (دونالد كيلي)قائلا: وفي الطبعة الثانية من كتابه (فرانكو - كاليا) التي صدرت عام (١٥٧٦) ادخل، لعدة مرات، وبكلمات واضحة القاعدة الرومانية المشهورة التي تقول انه يجب ان يكون رفاه الشعب القانون الاعلى.

وتعريض (هوتمان) بسيادة الملك كان له صداه. وربما يكون احد الاسباب التي دفعت بالمفكر (جان بودان) الى تكريس القسط

الغالب من كتاباته لعضد سيادة الملك. فكتابه ((الجمهورية)) جاء معاكسا لأفكار (هوتمان) وغيره بصدد السيادة الملكية، على حد تأكيد (دونالد كيلي).

ولكن (هوتمان) لم يكتف فقط بالتعريض بالسيادة الملكية. وانما ذهب الى ابعد من ذلك عندما اجاز التمرد على الملك. فالتمرد يبدو في نظره ((عادلا بل ضروريا عندما يكون الشعب المسحوق مضطهدا بموجب فضاضة طاغية.))

ان (رودولف دارست Rodolphe Dareste) الذي اختص بدراسة (هوتمان) وصف (فرانكو - كاليا) بأنه نوع من ((طوبائية الماضي.)) مع ذلك فأن هذا الكتاب منح البروتستنت منهاجا سياسيا. ففي الوقت الذي كان فيه التاج يترنح ما بين الملك وعصبة الجزويت وملك (نافار) يقترح هذا الكتاب دستورا حقيقيا، وان جاء ((غامضا)) على حد تعبير (دونالد كيلي)، لملكية مقيدة، فقد شاء (هوتمان) ان يثبت ان السلطة الملكية في فرنسا منذ عهد الكاليين كانت تخضع دائما للمجالس العامة الممثلة للأمة، فهي بهذا المعنى لم تكن ابدا ملكية مطلقة، وحتى الاستخلاف الوراثي اعتبره (هوتمان) عرفا حديث النشأة. فالاساس الذي ترتكز اليه كل سلطة هو رضا الناس الصريح، وحتى الملك فأنه يتولى سلطته بالانتخاب وبالتالي فهو وكيل المجتمع، وان سلطته هذه يحد منها مجلس الطبقات الذي يمثل المملكة بأسرها. و (هوتمان) يرى ان البرلمانات كانت قد استحوذت على اختصاص المجالس العامة.

(هوتمان) يوجه اللوم اليها بنوع من العنف ويصفها ((بمحامي الملك الصغير))

ولكن لابد من الاشارة الى ان هذا الذي يذهب اليه (هوتمان) لايدعمه التاريخ. فحجته في ان المجلس العام للطبقات شارك دائما الملك في سلطته في العهود القديمة لم تكن صحيحة من الناحية التاريخية على حد تأكيد (جورج سباين)

وربما على هذا الاساس نستطيع ان نتفق مع رودولف دارست) في ان ما ذهب اليه (هوتمان) هو نوع من ((طوبائية الماضي.))

هذا من جهة، ومن جهة اخرى فأنه على الرغم من التغيير الذي ادخله (هوتمان) على آراءه في وقت لاحق، فأن ذلك التغيير الذي يكشف عن نوع من الانتهازية لم يضر، في الواقع، بسمعة الكتاب ولم يقلل من فرص نجاحه. ان خصوم السلطة الملكية المطلقة كانوا قد قدروا عاليا مثل هذا العمل الفكرى الذي ينحو منحى علميا. فقد اوضح لهم مستخدما التاريخ المدى الذي تتوافق فيه تطلعاتهم مع ((حكمة الاجداد.))

وبكلمة موجزة يمكن القول ان الافكار السياسية الهيكنوتية تتميز بطابع نضالي، ومن هنا تأتي اهميتها على الرغم من الضعف العقائدي الذي يطغى عليها. واذا ما كانت بعض التطلعات الشعبية تبدو واضحة خلال هذه الافكار السياسية، فأن المثل الاعلى المهيمن تمثل بنوع من الفدرالية الارستوقراطية وربما على هذا الاساس نستطيع القول مع (توشارد) وجماعته ان (المفاهيم

القروسطية)) تطغي على هذه الافكار السياسية حتى في تفاصيلها. مع ذلك فأن الافكار السياسية الهيكترتية كان لها تأثيرها الفاعل لا في فرنسا، وانما حتى في الدول الاخرى.

المبحث الثاني : الجانسنيون وافكارهم السياسية

تبدو الجانسنيه Jansenisne كما لو انها ظاهرة دينية محضة قد يكون من الصعب ان نتلمس لديها افكارا سياسية، في الوقت الذي تكون فيه قد هجرت العالم. مع ذلك، وربما من خلال موقفها هذا نستطيع ان نتلمس بعض الافكار السياسية لاسيما من خلال كتابات (بليز باسكال Blaise Pascal (1623 - 1662).

ينحدر (باسكال) من عائلة كانت تعتمد على الدولة بشكل مضاعف. فهي من جهة عائلة موظفين كبار، وهي من جهة اخرى عائلة برجوازية اصبحت غنية بعد ان دخلت في عداد الملاكين ذوي الدخول العالية. و (باسكال) عالم رياضي وفيلسوف كان قد تحول عام ١٦٥٤ - الى الجانسنية لينسحب بعد ذلك الى (بور ويال). لقد ترك (باسكال) العديد من الكتابات العلمية، بالاضافة الى الكتابات الفلسفية. ولعل اهمها كتابه ((الريفيات)) و ((الافكار))

ان القانون والحكومة يقومان في نظر (باسكال) على القوة. ان كل سلطة هي اغتصاب، حتى ولو اتخذت شكل الملكة الخاصة. ((لي، لك، هذا الكلب هو لي، كما كان يقول الاطفال الفقراء،

هذا هو مكاني تحت الشمس... تلك هي بداية وصورة اغتصاب كل الارض)).

هذا ما قاله (باسكال). ومن الممكن ان نجد في هذا التأكيد نمطا لروح التمرد. ولكن (باسكال) على حد قول (سبنك Spink) في كتابه ((الفكر الحر)) لم يكن يملك اية رغبة في ان يوحي بالتمرد. على العكس من ذلك، انه لم يكن يرى اي علاج لحالة الاشياء التي وصفها، وهو لم يهتمْ بصددها الا من اجل ان يجد فيها البرهان على بؤس الانسان. لقد كان كافيا بالنسبة له ان يفكر بأن وجود السلطة يشكل تبريرها الوحيد. وقد كان يرى انه من الخطورة بمكان البحث عن اصل القانون والكلام عن قوانين اساسية لتتم العودة الى تأكيد عدم عدالتها. اذ ينبغي طاعة القوانين بالشكل الذي هي فيه، اي ينبغي طاعتها لا لأنها عادلة وانما لمجرد كونها قوانين. وقال (باسكال): ((انه من الخطورة بمكان القول الى الشعب بأن القوانين ليست عادلة، ذلك لأنه لايطيعها الا لأنه يعتقد بانها عادلة. ولذلك ينبغي ان يقال له، في نفس الوقت، انه ينبغي طاعتها لأنها قوانين، مثلما ينبغي طاعة الاعلون لا لكونهم عادلين، وانما لكونهم الاعلون.)). و (باسكال) في مقولته هذه يقرب الى حد بعيد من (مونتين Montagne) الذي كان قد قال: ((وعليه فأن القوانين تترسخ بكل اعتبارها لا لأنها عادلة، وانما لأنها قوانين، ذلك هو الاساس الغامض لكل سلطة.))

ولاشك ان (باسكال) كان قد اكد كذلك بأن حالة الاحسان

داخل الكنيسة توجد فعليا. ولكن في المجتمع الـذي هـو تحـت متناول البصر لايوجد هنالك اي اثر للعدالة العقلانية. وكـان يكـفي بالنسبة لـه ان تتفـوق القـوة وتـروض الاندفاعـات الانانيـة للنـاس الذين يخضعون لها. ذلك لأنه كان يتوجس ان الفوضى مـن شـأنها ان تحطم كل الاشياء. ان حالة الطبيعة التي ادركها (هوبس) كـانت قائمة لدى (باسكال). ان (هوبس)، على العكس، كان بفضل عقـده الاجتماعي قد اقام قوانين وحكومة كان بمقدور النـاس قبولهـا ليس فقط لأنها توجد، وانمـا لأنهـا عادلـة. ان (باسـكال) يسـلم بأمكانيـة الارتكاز على المصلحـة الانانيـة مـن اجـل تأسيس ادارة اجتماعيـة فعالة، ولكنه كان يزعم ان القواعد القائمة بهذا الشكل تخفي بكـل بساطة الجوهر السيء للطبيعـة الانسـانية دون ان تحـول القطيـع او الرهط الى مجتمع.

وهناك ما يستدعي الاعتقاد بأن (باسـكال) كـان قـد اسـتعار مـن (هوبس) العديد من المفاهيم. ولكنه كان قد انكـر بشـكل كـلي مـا يشكل العنصـر الاسـاس في فلسـفة (هـوبس) السياسـية. وهـو لم يتمسك الا بـالجوانب القابلـة للأسـتعمال في اتهامـه المـر للطبيعـة الانسانية. ان الانسان في المجتمع هـو الانسـان الطبيعـي الـذي يـتم منعه، عن طريق القوة والحيلة، او عن طـريق التـأثير عـلى خيالـه، من متابعة غاياته الخاصـة بالطريقـة الاكـثر حيوانيـة. ان انانيـة كـل الناس لاتتحول الى احسان الا في ظل حالة رحمة مفترضة، وعندها يقوم مجتمع مدني حقيقي. في ظـل الاشـياء القائمـة حاليـا، وعـلى

الرغم من كل كمال في التنظيم الاجتماعي القائم على اساس من مبدأ المصلحة الشخصية، فأننا بصدد حيلة تستهدف تغطية الفساد الجوهري للطبيعة الانسانية.

وترتيبا على هذا ذهب (باسكال) الى الاعتقاد بعدم جدوى القوانين الانسانية، كما ذهب الى الاعتقاد بأن صفة الديمومة التي تضفى على هذه القوانين وتتباهى بها الحكومات ما هي الا وهم مثير للضحك. فالقوانين الانسانية لها زمانها، وانها تتغير في ظرف سنوات معدودة. ولكن ما الذي يترتب على هذه النسبية التاريخية؟

ان (باسكال) يجيب على ذلك بالتأكيد على انه لاتوجد هنالك عدالة انسانية لا في الماضي ولا في الحاضر ولا قيد الممكن. ((وطبقا للعقل لا يوجد هنالك ما هو عادل بذاته.)) ولكن ((كل شيء يتقلب مع الزمان)) ان الاعراف هي التي تصنع العدل، وذلك بموجب سبب واحد هو ان هذا العدل كان قد تم تلقيه. ذلك هو الاساس الغامض لسلطتها. ان الاعراف هي كل شيء، وهي ذلك الخليط من الروتين والاتفاقات. ان الانسان ليس بمقدوره حتى ان يعرف اين وكيف وجد جوهر العدالة ان فن القدح هو ان يتم هز الاعراف القائمة، وذلك بالغوص حتى مصادرها، وذلك من اجل تبين العيب في سلطانها وفي عدالتها. ان (باسكال) يلخص هنا بشكل جيد الحجج التي تتمسك بها البرجوازية التقليدية المتخلفة التي انبثقت عنها عائلته. لقد قال: ((ينبغي اللجوء الى القوانين الاساسية البدائية للدولة.))، وعليه فأنها لعبة من اجل

فقدان كل شيء ((اذ سوف لن يكون هنالك ما هو عادل في هذه الموازنة.)) والخلاصة التي يرتبها (باسكال) على ذلك هي انه من اللازم غش الناس من اجل ان لايحسوا بالاغتصاب الذي يتعرضون له.

وهنالك خلاصة اخرى: ((مثلما ان القوة لاتدع نفسها لتدار بالشكل الذي يراد، ذلك لأنها تمثل نوعية حسية، في حين ان العدالة تمثل نوعية روحية نستطيع ان نتصرف بها، كما نشاء، فأنه كان قد تم وضعها ما بين يدي القوة. وهكذا ندعو عادلا ما هو قوة في الملاحظة. ومن هنا يأتي حق السيف، ذلك لأن السيف يمنح حقا حقيقيا، بخلاف ذلك سوف نرى العنف من جهة والعدالة من جهة اخرى. ومن هنا تأتي عدم عدالة (الفروند) التي رفعت عدالتها المزعومة ضد القوة.)) وهكذا، امام عدم وجود قانون طبيعي، او عدالة قائمة على الطبيعة، فأن الهيمنة الشمولية للأعراف والاتفاقات من شأنها تبرر القوة عندما تغير هذه الاعراف وتستبدل الاتفاقات دون ان يكون هذا التغيير والاستبدال مطلوبا. ان النظام المفتعل او انعدام النظام يحيلان الى نظام متفوق تتحد فيه القوة والعدالة او وهم العدالة.

ويخلص (باسكال) من هذه الصياغات النظرية الى خلاصة مؤداها ان الله هو الملك، او بالاحرى ان الملك هو الله. وهنا نجد (باسكال) يسير في نفس الاتجاه الذي سارت به الجانسنية بصورة عامة والذي يقضي ((بأن الرعايا لايستطيعون مطلقا ان

يمتلكوا اسباب معقولة للوقوف بوجه الملك)) والسبب في ذلك يرجع الى ان الانسان كان قد فقد حرية الارادة،فكيف تم ذلك؟

ان (باسكال) يتحدث عن حالة الطبيعة، حاله في ذلك حال العديد من المفكرين الآخرين. وحالة الطبيعة هي حالة الانسان الذي لم يحظ بعد بالرحمة. وهي ترتبط في المفهوم اللاهوتي بأكتساب الحياة اليومية، الاجتماعية والسياسية للطابع الدنيوي. ان حالة الطبيعة هذه تجعل الانسان مرتبطا بنوع من الذنب العام الذي يثقل النوع الانساني، والذي كان قد انتقل، كما هو الحال بالنسبة للمرض من جيل الى آخر منذ آدم وحواء. ان حالة الطبيعة التي يشير اليها (باسكال) تشيه، الى حد بعيد، حالة الطبيعة التي كان (هوبس) قد اتى على ذكرها. ومن الملاحظ ان حالة الطبيعة التي وصفها (هوبس) كحالة سابقة على الحالة الاجتماعية، هي الحالة التي يوجد فيها الناس الآن من الناحية الفعلية، وهي مجردة من الرحمة على حد إعتقاد الجانسنية بصورة عامة. لقد كتب (باسكال) قائلا: ((كل الناس يكرهون، وبشكل طبيعي، احدهم الآخر... ذلك لأن في اعماقهم لايوجد الا الحقد)) ويبدو ان (باسكال)، على الرغم من عقلانيته كان قد اكد تفاهة محاولة التوفيق ما بين الايدولوجية القديمة والحاجات الاجتماعية التي كان قد تشبث بها (الجزويت) لاسيما في هذا المجال. وعليه فأن الجانسنية، كنتيجة لما تقدم، ترفض على الانسان تمتعه بحرية الارادة. ((فالله خلق الانسان الاول، وخلق فيه كل الطبيعة الانسانية وقد خلقه عادلا،

مقدسا، قويا، مجردا من كل اثم. غير ان الانسان هجر الله، لأن الله هجر الانسان. غير ان الله لم يهجر الانسان الا لأن هذا الاخير هجر الله.)) ومنذ ان تم ذلك فقد الانسان حرية الارادة، واصبح كل شيء مقدرا.

ان الفرد وهو يجد نفسه مفتقدا لحرية الارادة لايملك الا ان يخضع. لقد ذهب (باسكال) الى الاعتقاد بأن طبيعة الانسان تميل دائما الى الشر منذ ميلادها، ولايمكن المسك بها الا عن طريق الخشية والخوف. وهكذا يجد الانسان نفسه امام الدولة بأعتبارها الجهة التي يتم الخضوع لها ويخشاها.

ان كتاب ((الريفيات)) الذي وضعه (باسكال) ينبغي ان لايقرأ، على حد قول (هنري لفيفر) بأعتباره كتابا ادبيا، وانما بالاحرى بأعتباره كتابا سياسيا. ولكن لابد من الاشارة الى ان معالجاته السياسية لاتتم على المستوى النظري، فهو يعالج مشاكل عملية تتعلق بالشؤون الكبرى للدولة . وهكذا يمكن القول ان آراءه بخصوص الدولة يمكن تبينها من خلال تعامله مع الكنيسة البابوية بأعتبارها دولة.

لقد ذهب (باسكال) الى الاعتقاد بأن سلطة الدولة تتميز بصعوبة عن السلطة الدينية، على الرغم من تنافرهما الذي لا نهاية له. ولذا فهو يتعامل مع الكنيسة البابوية بأعتبارها دولة. فالكنيسة البابوية على حد قوله ((اصبحت سياسية، اصبحت امبراطورية)) والبابوات ما هم الا ملوك، حالهم في ذلك حال الملوك الآخرين.

والبابا ما هو الا ملك الكنيسة. ويؤكد (هنري لفيفر) ان (باسكال) يجعل من الكنيسة مماثلة للدولة وبصفتها دولة ذات نموذج خاص فأنها تنهض فوق المجتمع الديني والمدني، ولذا فأنها تتمتع بسلطة مطلقة على الارض، وبالتالي تقتضي الطاعة. بكلمة اوضح ان التردد الذي يتميز به فكر (باسكال) ينتهي في الواقع الى الاعلان عن ضرورة طاعة السلطة، معبرا في ذلك، وبشكل دقيق عن سلوك المجموعة الاجتماعية التي ينتمي اليها. ان (باسكال) بموقفه هذا يعبر بكل بساطة عن موقف البرجوازية الكبيرة في زمانه التي كانت تتميز في انها متذمرة، وخنوعة. لقد ادرك (باسكال) جيدا تعميات الدولة الملكية ذات الطابع الابوي التي كان الناطقون بأسمها يدعون انها تمثل الحق المقدس والتقاليد المتينة، في الوقت الذي كانت فيه تحارب الحقوق والحريات والاعراف الشعبية. ان (باسكال) كان يدرك الخروقات التي كانت ترتكب من قبل النظام القائم على اساس من حق السيف. ولكنه لم يستخلص من ادراكه هذا الا حججا في صالح نوع من الاحتقار المفارق تجاه ((العالم))

ان هذا التردد ما بين حرية النقد وامتداح السلطة، الذي كان بلاشك يمزق روحه اثناء نزاع الجانسنية مع الكنيسة، كان يعبر، وبشكل جيد، عن عدم اقتدار البرجوازية القديمة تجاه الدولة، مثلما عبر عن عدم اقتدار الجانسنية تجاه الكنيسة.

المبحث الثالث : الجزويت وافكارهم السياسية

ان جماعة الجزويت Jesuites جماعة كاثوليكية ولكنها لم تكن لتمثل كل الكاثوليكية، وانما كانت تمثل قسطا منها وربما القسط الضيق منها هذا من جهة، ومن جهة اخرى ان جماعة الجزويت نشأت كرد فعل للتطور الذي خضعت له الكاثوليكية في قسطها الغالب. شهدنا من قبل الهيكنوت وهم يتبنون افكارا سياسية معادية بشكل من الاشكال للسلطة السياسية، وبشكل متميز للسلطة الملكية، كما شهدناهم وهو يدعون الى اقامة سلطة الملك على اساس من رضا الشعب، كما شهدناهم في الاخير وهم يتمسكون بحق المقاومة. ويبدو ان الجزويت سوف يعتمدون ذات الافكار السياسية. غير ان اسباب اعتماد افكار سياسية من هذا القبيل لم يكن واحدة بالنسبة للجماعتين. فأذا ما اعتمد الهيكنوت هذه الافكار السياسية في خضم الصراع الديني مع الكاثوليك الذين اندمجوا في الدولة واندمجت الدولة فيهم، فأن الجزويت اعتمدوا هذه الافكار السياسية لأسباب اخرى. فقد اشرنا من قبل الى ان الجزويت يقولون بتفوق سلطة البابا على كل سلطة اخرى. وقد ترتب على هذا اتفاقهم مع الكالفنيين في معارضة قيام ملكية وطنية قوية جدا، لأن ذلك من شأنه ان يكون على حساب سلطة البابا. بكلمة اوضح ان الجزويت اذا ما اتفقوا مع الكالفنيين في معارضة قيام ملكية وطنية قوية، فأنهم سيختلفون معهم في اسباب هذه

المعارضة. ان معارضة الكالفيين تنطلق من التطلع نحو ضمان نوع من الاستقلال الذاتي للجماعات البروتستنتية، وهذا يتحقق بشكل افضل مع قيام ملكية وطنية تعتمد اللامركزية كأساس للحكم. اما معارضة الجزويت فتنطلق من التطلع نحو ضمان هيمنة سلطة البابا. وهذا يتحقق بشكل افضل مع قيام ملكية لاتجرأ على منافسة البابا في سلطته وربما هذا السبب يحكم موقف الجزويت المناقض ليس فقط لموقف الكالفنيين، وانما كذلك لموقف ((الكاثوليك الذين كانوا اكثر استجابة للمصالح الوطنية ومصالح الاسر الحاكمة))، على حد قول (جورج سباين)

لقد انطلق الجزويت في تأكيدهم على تفوق سلطة البابا من الخطوط الاساسية اللتي كان قد اوصى بها (توماس الاكويني)، ولكن الجزويت سوف تكون لهم اسهاماتهم الخاصة بهم في هذا المجال. فقد اكد الجزويت على لسان (روبرت بيلارمن Robert (Bellarmin (1542 - 1621) ان البابا لايملك سلطانا في المسائل الزمنية. مع ذلك فأن البابا هو رئيس الكنيسة الروحي، وان له بصفته هذه سلطة غير مباشرة على المسائل الزمنية، ولكن لغايات روحية لاغير. ان سلطة الحكام الزمنيين لاتأتي من الله مباشرة كما اكد الملكيون، ولا من البابا كما اكد البابويون المتزمتون، وانما تأتي من الجماعة نفسها من اجل غاياتها الزمنية. ولكن البابا، وهو يملك السلطة الروحية يملك الحق، ولأغراض روحية، في ان يوجه السلطة الزمنية ويراقبها. اذن هناك ظروف

تبرر ان يقوم البابا بعزل حاكم زنديق، وجعل رعاياه في حل من ولائهم له.

ان هذه الافكار السياسية التي تمسك بها الجزويت ستأخذ صياغاتها النظرية الجيدة على يدي كل من (جوان دي ماريانا)،و (فرانسيسكو سواريز).

اولا : جوان دي ماريانا

يرى (توشارد) وجماعته ان (جوان دي ماريانا Juan de Mariana) (1537 - 1624) كان قد منح هذه الافكار السياسية التي تمسك بها الجزويت اصالة قوية. ففي كتابه ((عن الملك ومؤسسة الملك)) الذي وضعه ما بين عامي (١٥٩٨)، و (١٥٩٩) يذكر، في قسم منه بكتابات (اراسمس). وهذا يصدق بوجه خاص بالنسبة للقسم الثاني منه حيث يعني بكل تفاصيل ((تأسيس)) الامير، اي تربيته. وهو يرى ضرورة ان تبدأ هذه التربية مبكرة، ذلك لأنه يقضي بأن تقوم ام الامير برضاعته بنفسها كيما لايفسد الحليب الاجنبي طبيعته الملكية. اما القسم الثالث من الكتاب، والمتعلق ((بواجبات الامير)) فأنه مليء بالحكمة. والقسم الاول من الكتاب والمعنون ((عن المملكة)) هو الاكثر اهمية من الناحية السياسية، حيث درست فيه مواضيع من قبيل اصل الحكم ابتداءا من الحالات البدائية للأنسانية، ومزايا الملكية الوراثية، وتوارث العرش، كما درست، وهذا ما كانت له اهمية في زمانه،

التقييدات التي توضع على السلطة الملكية عن طريق مساهمة الشعب في الشؤون العامة، وعن طريق خضوع الامير للقوانين.

والملاحظ ان افكار (ماريانا) السياسية تحكمها اساسا الاعتبارات الدستورية. فعلى غرار (هوتمان) كان يعجب بنظم وقوانين العصور الوسطى وبخاصة ما كانت تمثله مجالس الطبقات. فقد اعتبر هذه المجالس حرسا على قانون البلاد الذي يخضع له الملك تماما. واذا ما كان الملك يستمد سلطته من الشعب فأن هذا الاخير سوف تمثله هذه المجالس. وهذه الاخيرة تملك في نفس الوقت الحق في عزله.

ان تأكيد (ماريانا) على دور مجالس الطبقات يسمح بالقول بأنه كان قد احتفظ بمكان واسع للسلطات المحلية، هذا في نفس الوقت الذي قضى فيه بتوسيع الرقابة الكنسية ليس لصالح البابا، وانما لصالح رجال الدين الذين دعاهم ((بالاعضاء الاساسيين)) و ((امراء الجمهورية)).

والملاحظ ان (ماريانا) كان قد أقام افكاره الخاصة بجوهر السلطة على اساس من وصف لنشأة المجتمع المدني وتطوره من حالة الطبيعة التي تسبق كل حكم والتي يعيش في ظلها الناس حياة تشبه حياة الحيوانات تقريبا، حيث تنقصهم فضائل الحياة المتحضرة ورذائلها. وعلى غرار (روسو) لاحقا، كان (ماريانا) يرى في نشأة الملكية الخاصة الخطوة الاولى نحو نشأة الحكم. بكلمة اوضح انه رأى ان الحكم قد تطور تدريجيا لتزويد الحياة

بضروراتها ولحماية الملكية. و (ماريانا) يرى ان نشأة الحكم وتطوره كانا قد تما ضمن سياق عملية طبيعية حدثت بدافع الحاجات الانسانية.

وطالما ان الحكم يفترض الايفاء بهذه الحاجات فأن الجماعة تملك الحق في مراقبة من يتولونه، كما تملك الحق في عزلهم.

ان كتاب (ماريانا) الآنف الذكر صدم المعاصرين بأمتداحه لأغتيال الطغاة. واذا ما رجعنا الى الكتاب نفسه سنراه فعلا يبرر بعض القتولات السياسية. وهكذا فأنه برر قتل ملك فرنسا (هنري) الثالث على يد القس (جاك كليمنت Jacques Clement) فقد كتب قائلا: ((بالنسبة للواقعة الكبرى (يقصد الاشارة الى فعل (جاك كليمنت) لم يكن كل الناس على رأي واحد. فالكثير منهم كان قد امتدحه وحكموا عليه بأهلية البقاء، في حين ان آخرين تميزوا بالذكاء والفطنة كانوا قد وجهوا اليه اللوم منكرين ان يكون بوسع شخص خاص ان يقتل ملكا نصب بموجب رضا الشعب، وثبت، طبقا للأعراف، بموجب الرهان المقدس، حتى ولو ان اخلاقه قد وهنت، وحتى لو حول سلطته الى طغيان.

مع ذلك، حتى ولو حصل الامير على سلطته بموجب الحق الوراثي، او بموجب ارادة الشعب، فنحن نعتقد ان ذلك كافي بالنسبة له، على الرغم من سيئاته وعيوبه طالما انه لايحتقر هذه القوانين التي فرضت عليه كشرط عند منحه السلطة العليا. ينبغي علينا ان لانغير الملوك بكل سهولة اذا ما شئنا ان نجنب اتفسنا

السقوط في الشرور العظمى، واثارة الاضطرابات. ينبغي تحملهم قدر المستطاع. ولكن ليس عندما يلجأون الى قلب الجمهورية ويستولون على ثروات الجميع ويحتقرون القوانين ودين المملكة ويرون في الغرور والتهور وعدم التقوى وضرب كل ما هو مقدس بأقدامهم بمثابة فضائل. فعندما يحصل كل ذلك يصبح من الضروري التأمل في الطريقة التي بموجبها يمكن ابعادهم عن العرش، وذلك كيما لاتتفاقم الشرور، وكيما لايتم السقوط من شر الى آخر. واذا ما كانت الاجتماعات العامة لاتزال مباحة فأنه سيكون من المناسب قبل كل شيء اخذ آراء الجميع منظورا اليهم بأعتبارهم الاكثر يقينا والاكثر عدالة، كيما يتم التوصل الى اتفاق مشترك. ينبغي قبل كل شيء توبيخ الامير وتذكيره بالعقل والحق. فأذا ما وافق، واذا ما تطابق مع رغبات الجمهورية واذا ما بدا مستعدا لتصحيح اخطاء حياته الماضية فسوف لن يكون هنالك بعد مكانا للذهاب الى ابعد، والمطالبة بعلاجات اكثر مرارة. ولكن اذا ما رفض كل انواع الملاحظات، واذا لم يترك اي مجال للأمل، فأنه سيكون اولا مسموحا للجمهورية في ان تعلن على رؤوس الاشهاد انها ترفض سلطته. وطالما من اللازم ان تتمخض عن ذلك حرب، فأنه سيكون من المناسب تبيان الطريقة التي يتم بموجبها الدفاع والحصول على السلاح وفرض الالتزامات على الشعب من اجل ضمان مصاريف الحرب، واذا ما الظروف اقتضت، دون ان تكون هنالك امكانية في انقاذ الوطن بطريقة اخرى، فأنه سيكون من اللازم

اللجوء الى السيف للقضاء على الامير الذي يعلن عنه بأعتباره عدو الجمهور، وذلك بنقتضى حق الدفاع نفسه، وبمقتضى سلطة الشعب الخاصة التي هي اكثر شرعية من سلطة الطاغية. في مثل هذه الحالة فأن الامكانية تكمن في اي واحد من الاشخاص الخاصين الذين يرغبون في ان يقوموا بذلك من اجل ان يساعدوا بهذه الطريقة الجمهورية.

مع ذلك فأنه لأمر شافي ان يكون الامراء مقتنعين بأنهم اذا ما اضطهدوا الجمهورية، واذا ما تحولوا الى اناس لايجوز التسامح معهم لعيوبهم وجرائمهم، سيكونون معرضين للقتل، وان مثل هذا العمل سيصفق له ويمجد. ان هذه الخشية من القتل من شأنها ان تمنع البعض من الانسياق الكلي وراء الفساد الذي تتسبب فيه عيوبهم او يتسبب فيه مداهنوهم، كما من شأنها ان تشكل لاجما لجنونهم، وهذا هو الاساسي.))

ومن الملاحظ ان (ماريانا) لم يعتمد اللاهوت في تبريراته لقتل الملك، وانما اعتمد التاريخ القديم. فعن طريق حجج (تاسيت Tacite) التي ترتضي قتل (نيرون Neron) كان قد تم تبرير قتل الطغاة. ان ذلك كان قد دفع بالبعض الى القول بأن (ماريانا) نسي المذهب المسيحي وهو يعجب بالشخصيات القديمة العظيمة.

بقي ان نشير في الاخير الى ان امتداح (ماريانا) لقتل الطغاة كان قد اسهم الى حد بعيد في تغذية الاتهامات الموجهة ضد اعداء الجزويت وايقاع الموت بهم. مما افقده قيمته الفعلية. ولكن ذلك

لم يكن يعني بأي حال من الاحوال افول نجم الفكر السياسي الجزويتي بصورة عامة. فقد تعهده (سواريز) ليبقى ساطعا غنيا.

ثانيا : فرانسيسكو سواريز

لقد كان رصيد (فرانسيسكو سواريز Francisco Suarez) (١٥٨ - ١٦١٧) الفكري عاليا ليس فقط في الاوساط الكاثوليكية لكل اوربا، وانما ما بين البروتستنت كذلك. فقد اعتبره (كروشيوس) ((الحاجة الاكثر عظمة)) وبعد قرن سيعود (ليبنتز) ليذكر بمكانته في ميدان الفكر.

ويذهب (توشارد) وجماعته الى التأكيد بأن فكر (سواريز) السياسي يعبر عن استمرارية تقليد كاثوليكي محض. ان افكاره كانت بعيدة عن ان تحظى برضا كل الكاثوليك، ولكنها تتصل بالتوجه الاساسي لكنيسة كاثوليكية في عز تجددها، وتحتفظ مواقفها بأهمية اساسية. وعلى الرغم من مميزاته الخاصة فأن تعلق (سواريز) الحاسم بالنظرة الاجمالية القاضية بأخضاع السياسة للاهوت يجعل من اعماله الفكرية ذات قيمة خاصة.

ولد (سواريز في (غرناطة) في اسبانية في عائلة نبيلة وغنية. وقد نشأ ولدا هادئا دريسا، ومنذ سن العاشرة وجهه والده بأتجاه الكنيسة. وفي سن الثالثة عشرة ارسل الى الجامعة، حيث درس القانون، وهناك اتصل به احد الجزويت وهو (راميريز Ramirez) الذي تميز بحماسه من اجل الحصول على مؤيدين لجماعة

الجزويت التي كان قد سبق تكوينها على يد (لوايولا). وقد نجح (راميريز) في الحصول على انتماء اربعين طالبا كان (سواريز) من بينهم. غير ان عضويته استبعدت في حينه اذ لم يكن الا طالبا دريسا ولكن بدون لمعان. ان مؤسس الجماعة لم يكن ليتهم، في حصوله على المنتمين، بأتباع ثقاة ولكنهم في نفس الوقت باهتون. لقد اقتضى من اجل مليشيته مناضلين مسلحين تسليحا جيدا، لقد اقتضى لاهوتيين مؤهلين للنقاش بكل كفاءة في مقولات رجال الاصلاح الديني، والانسانيين الذين كانوا على درجة عالية من الثقافة. ولكن بعد ثلاثسنوات انتقل طالب القانون الى صف الفلسفة وقد كان هذا النمط الجديد من الدراسة بمثابة تجلي بالنسبة له. وبعد ان انهى عام (١٥٧٠) دراسة الفلسفة واللاهوت دعي لتدريس الفلسفة في العديد من المدارس الجزويتية. وفي سن الثانية والثلاثين كانت شهرته في ميدان التدريس قد بلغت الذروة فدعي لتدريس الفلسفة في مدرسة الجزويت في (روما). وبعد خمس سنوات، وبسبب توعك صحته عاد الى اسبانية، ولكنه دعي عام (١٥٩٧) لتولي كرسي اللاهوت في احدى الجامعات البرتغالية وهنالك بلغت سمعته الذروة، اذ راح الطلبة يتراكضون من اجل سماع دروسه. وفي هذه الجامعة القي محاضراته في القانون. وقد شكلت هذه المحاضرات اساس كتابه ((المطول في القوانين والله المشرع)) الذي ظهر عام (١٦١٢) وفي عام ١٦١٦ استدعي الى روما من اجل ان يبرر بعض النظريات المتعلقة بالاعتراف الديني.

وقد احتفظ به البابا الى جانبه ليجعله واحدا من مستشاريه. وكلفه، في جملة ما كلفه به بتفحص مزاعم ملك انكلترة (جاك) الاول الذي طالب بالتفوق الروحي للتاج على كنيسة انكلترة. وقد وضع بهذا الخصوص كتابا اكد فيه السيادة القاطعة للبابا في الامور الروحية. وقد حظى الكتاب بتأييد البابا ورجال اللاهوت الاسبان، في حين انه آثار ضغينة الملك (جاك) الاول، واستنكار البرلمان البريطاني، بالاضافة الى برلمان فرنسا الذي قرر حرق الكتاب.

وعاد (سواريز) الى اسبانية مكلفا من قبل البابا بمهمة اخرى. واثناء المفاوضات التي اقتضتها هذه المهمة توفي في (لشبونة).

ان كتابه ((المطول في القوانين..)) ينم عن معرفة واسعة ومنهجية متفتحة. فقد استعار كثيرا من الفلسفة الاغريقية والرومانية. وقد اوضح ذلك في مقدمة الكتاب. وقد لاحظ ان المفكرين الوثنيين من امثال (افلاطون) و (ارسطو) و (شيشرون) و (سينك) و (بلوتارك) الذين لم ينعموا بنور الايمان كانوا قد استطاعوا، بمجرد لجوئهم الى ((العقل الانساني)) ان يؤسسوا نظرية في ((القانون الطبيعي))، وان الاباطرة و ((غيرهم من المؤسسين للتشريعات المدنية)) كانوا قد وضعوا ((قوانين مدنية مطابقة للعقل)). بلاشك انهم لم يرقو الى مستوى قوانين المجتمع الكامل الذي سينمثل بكنيسة المسيح، وهي بلاشك قوانين تأتي عن الوحي، ولكن وجود المجتمعات المدنية، حيث يسود نوع من النظام وتسود فلسفات قائمة على العقل، يشكل حقيقة على

المذهب المسيحي في القانون ان يأخذها بنظر الاعتبار. وليس هنالك من شك في أن (سواريز) وهو يضع كتابه ((المطول في القوانين)) كان يضع امامه كتاب ((القوانين)) لأفلاطون و ((الاخلاق)) و ((السياسة)) لأرسطو، بالاضافة الى مؤلفات (توماس الاكويني).

ان (سواريز) يعرض مفهومه الخاص بالدولة من زاوية القانون. والنظرية التي قام بصياغتها تتضمن بعض الملاحظات التي نكييفها في الوقت الحاضر بأعتبارها سوسيولوجية.

كيف نشأت الدولة؟

ان (سواريز) يرى ان ((الانسان هو حيوان اجتماعي تميل طبيعته المستقيمة الى الحياة في جماعة.)) وعليه فأن ارادة الانسان لا تمارس في الفراغ، وانما تمارس ضمن اطار عيني من قابلية الاجتماع الطبيعية للناس.

ان هذا الاطار يتمثل اولا في العائلة، حيث ان القانون فيها يوضع من قبل الاب. ولكن العائلة ليست مجتمعا متقنا، انها لايمكن أن تكفي بذاتها، ((انها لاتستطيع ان تجد في اطارها كل الخدمات، كل الفنون الضرورية للحياة الانسانية، كما لاتستطيع ان تلم بمعرفة كل الطرق المكتسبة.)) اذن يبدو من الضروري ان تقوم فوق العائلة ((جماعة سياسية، او على الاقل مدنية، وذلك عن طريق التحام عدة عوائل.. ان هذه الجماعة بمقدورها بدورها ان تتوسع الى مملكة او امارة، وذلك بتجمع عدة مدن.)).

مع ذلك فأن الدولة تبدو في نظر (سواريز) معطية اصيلة بحيث لايمكن اعتبارها متأتية، سواء عن طريق تعاظم، او عن طريق تضاعف العائلة.

ان وجود الدولة يتطابق مع مستوى الحكمة الالهية انها تستجيب للخاصية الاجتماعية للطبيعة الانسانية. فهي تتعلق بالحق الطبيعي ضمن اطار عملية الخلق، وهي بهذا المعنى متقدمة في وجودها على الخطيئة الاولى وهذه المقولة التي تتعارض مع ما ذهب اليه (لوثر) وتفسيره لأقوال القديس (اوغسطين) من شأنها ان تضع الجماعة المدنية ((بكاملها ضمن اطار الطبيعة))، وتميز بشكل جذري ما بين الروحي والدنيوي، وتحتفظ بدور مشهود، ولكن ليس حاسما، للأرادة الانسانية.

بكلمة اخرى ان الدولة في نظر (سواريز) هي ((جماعة متقنة))، ومعيارها كفاءتها في ان تمتلك حكومة سياسية. ان الفكرة الارسطوطاليسية تتجلى هنا بكل نقاوتها. ان السلطة التي تحكمها، بقدر ما تبدو ضرورية. بالنسبة للمجتمع المتقن، هي، كما هو الحال بالنسبة للمجتمع بذاته، من الحق الطبيعي، دون ان يمنع ذلك (سواريز) من ان يرى فيها في نفس الوقت مؤسسة سياسية.

وبمقتضى طبيعة الاشياء لاتكمن، في رأي (سواريز)، هذه السلطة في اي انسان خاص، وانما تكمن بالاحرى في مجموع الناس. لقد كتب قائلا: ان السلطة ((لاتكمن في افرادها مأخوذين بشكل معزول الواحد عن الآخر، وليس في مجموع انساني تحشد

في شكل عابر، انها تكمن في الجماعة منظورا اليها في وحدتها الاخلاقية وانتظامها في هيئة غامضة فريدة.)) واذا ما تمتعت الدولة بوحدة الشخص الواحد، او بالاحرى بوحدة الهيئة، فأنها لاتدمج اعضاءها على غرار ما يحصل في حالة الهيئة العضوية البايولوجية التي تدمج ما بين خلاياها، ذلك لأنها تضم كائنات واعية وحرة، انها ((هيئة غامضة)) قائمة على اساس الضرورة والحرية. ولاتملك غاية اخرى غير الغاية المادية التي تتلخص بالخير العام الذي يدعوه (سواريز) ((بالغبطة السياسية الحقيقية)) دون ان يقدم بصدد نشأة هذا المفهوم الديني القديم تحديدات اصيلة.

ان الناس يولدون طبيعيا احرارا، وان اي واحد لايملك حقا على الآخرين. ان القضاء الذي يطبق على الآخر لايتعلق الا بالحق الوضعي. ان هذا فقط هو الذي يقيم حقا قضائيا للأنسان على الانسان. ان (سواريز) يفصل نفسه بهذه الطريقة عن اللاهوتيين الذين اسسوا السلطة الاولى على اساس من الامارة التي تمتع بها (آدم). و(سواريز) يحدد بوضوح ودقة ان (آدم) تلقى سلطة رئيس عائلة، وليس سلطة رئيس دولة. ان السلطة السياسية سوف لن تبدأ الا في اللحظة التي تم فيها تجاوز المرحلة العائلية، وثم بلوغ المرحلة المدينية، حيث تم انتظام العديد من العوائل في جماعة متقنة.

عندها طرحت مسألة المسك بالسلطة. ان السلطة التي لاتكمن في الانسان الخاص تكمن في الناس مأخوذين بشكلهم الجماعي. وهنا

يميز (سواريز) ما بين نموذجين من الانظمة : نظام تنضيد، وهو نظام مادي صرف، ونظام اخلاقي وهو نظام اندماج. ومنذ اللحظة التي تندمج او ترغب في ان تندمج العوائل، فأنه سيكون من الضروري وجود رأس، وجود رئيس يقوم بالسهر على انقاذها، كما يقوم بترؤسها في مسيرتها. فقد اشار (سواريز) مبينا انه من اللازم توفر رأس لكل جسد اجتماعي. ولكن في نفس الوقت الذي يشكل فيه الرأس جزءا من الجسد نفسه فأن ((الامير هو جزء من الجمهورية.))

هنالك توضيح آخر. ان الجماعة التي هي موضع الاهتمام هي ليست كلية الناس. ان (سواريز) يسلم، كمعطية تاريخية تحظى بقبول العقل، بأنقسام النوع الانساني. ان هذا يشكل كتلة واسعة الى حد بعيد بحيث لاتستوعبها حكومة واحدة. ان الجماعة السياسية بمقدورها ان تكون متقنة دونما حاجة الى ان تكون شمولية. ولاشك ان هذه الفكرة لها قيمتها بقدر ما تتضمن تخليا عن هاجس الشمولية الذي ميز العصور الوسطى، كما تتضمن في نفس الوقت التسليم بالدولة القومية.

ان الناس لوحدهم لايشكلون، مع ذلك، بالتمام الدولة القومية. اذ انه تنقصهم السلطة التي تأتي عن الله. ولكن (سواريز) يميز ما بين نشاط الله والتحضيرات الانسانية. ان هبة السلطة التي يقدمها الله الى الناس هي موضع طلب من قبل العناصر الانسانية المكونة. ان (سواريز) يلح بقوة على الخاصية الانسانية لأسناد هذه

السلطة. ففي الوقت الذي رأينا فيه مؤلفين آخرين مغرمين بالتفسيرات الانجيلية يؤكدون بشكل ثابت على تدخل الله في اختيار الحكام، فأن (سواريز) يهبط بهذا التدخل الى الحد الادنى، على الرغم من إحتفاظه في اعماقه بكثافته في درجتها القصوى. ان الانسان له دوره الملحوظ في التحضير في صعود السلطة من جهة وفي منحها من جهة اخرى. ان السلطة وهي تأتي بكليتها عن الله، كخاصية من خصائص الطبيعة، واساسية بالنسبة لها، فأنها لاتكتسب الوجود الفعلي الا اذا كان الناس مقدما متحدين ومستعدين لأن يشكلوا، هم انفسهم، جماعة متقنة.

ان الناس يهيئون الهيئة السياسية، والله يكسبها شكلا بالمعنى الديني للكلمة، وذلك بمنحها السلطة. وفي حدود التعبير المعاصر للنظرية الخاصة بالدولة، بوسعنا ان نقول ان الناس يشكلون الوسط السياسي، ولكن مبدأ السلطة يأتي عن الله. واذا لم يقم الناس بشكل مسبق الجماعة المتقنة، فأنه سوف لن يكون هنالك مجتمع سياسي. وأن الدولة لاتتشكل، والسلطة لاتمنح. ان (سواريز) يقارن الدولة بالمنزل العائلي ((فحتى في الزواج، ينبغي توافر الاتفاق المسبق للأرادات من اجل ان يوجد المجتمع، ومن ثم السلطة الزوجية.)). ويترتب على كل ما تقدم ان المجتمع وهو يخلق من قبل الناس ويتشكل بموجب سلطة ذات اصل الهي هو المؤتمن على السلطة.

ما الذي يستطيع ان يعمله المجتمع بالسلطة ؟

ان الجماعة بمقدورها ان تحتفظ بالسلطة التي ظهرت بهذا الشكل داخل المجتمع. ولكن هذا الاحتفاظ بالسلطة من قبل الجماعة لايمكن ان يستمر الا لكونها جماعة بحاجة الى توجيه احادي.

ان الجماعة بمقدورها ان تحول السلطة بمحض ارادتها. ويترتب على هذا ان اسلوب الحكم هو ليس من الحق الألهي، ولا من الحق الطبيعي، كما هو الحال بالنسبة للسلطة نفسها، وانما هي من الحق الوضعي. وسواء بطريقة بعيدة او قريبة فأن سلطة الامير او الحاكم تأتي، على حد قول (سواريز)، عن الحق الشرعي الاعتيادي، تأتي عن الامة او الجماعة. ان كل سلطة، سواء كانت بيد شخص واحد او بيد عدة اشخاص، طبقا لما اذا كان الحكم ملكيا او ليفارشيا او ديمقراطيا، تأتي بشكل مباشر عن الناس.

ان (سواريز) بمقولته هذه يرد في الواقع على احد المنظرين الملكيين للحكم المطلق. انه يرد بالاحرى على (جاك) الاول، ملك انكلترة في مزاعمه المتعلقة بحقوق الملك. وقد نشر بهذا الخصوص كتيبا يحمل عنوان ((دفاع عن الايمان الكاثوليكي والرسولي ضد اخطاء الطائفة الأنكليكانية)) (١٦١٣)، وفيه نتلمس المسلمة الاساسية للاهوت الكنسي القاضية بأن ((اي ملك، واي عاهل، لايملك، ولم يكن يملك، طبقا للقانون العادي، الامارة السياسية مباشرة من الله، او بواسطة عمل مؤسسة انسانية)). ان هذه المسلمة، طبقا للقانون العادي، تتعارض مع الحالة غير الاعتيادية

لليهود الذين، كما جاء في الكتاب المقدس، يزعمون انهم تلقوا، بشكل مباشر، رؤساءهم من يد الله، وبالتالي فأن تدخلا اجتماعيا يبدو دائما ضروريا لمنح السلطة.

و (سواريز) يشير الى اسلوبين : الاول يدعوه تعاقديا والآخر شبه تعاقدي. وعن طريق شبه التعاقدي يمنح الرضا الاجتماعي ضمنيا شيئا فشيئا، وذلك طبقا للتنامي المتعاقب للشعب. وكما رأينا من قبل، فأن الدولة، وهي مجتمع متقن، تولد عن تنامي عدد العوائل الذي يعمل على ان يجعل السلطة الابوية تتوقف عن ان تكون مناسبة. ان الخضوع البنوي يمتد، ولكنه يتحول الى رضا مدني من الممكن ان يمنح بشكل عرفي، وذلك عن طريق سلوك المواطنين انفسهم. وفي هذه الحالة سيكون هنالك توافق ما بين ميلاد السلطة الملكية وسلطة المجتمع المتقن او الدولة.

ويقصد بالتعاقد الرضا الاجتماعي الممنوح بموجب فعل ارادي صريح. ان مجتمعا سبق له ان تكون كمجتمع طبيعي، لابد ان يمنح نفسه ملكاو عندها سيكون هنالك نوع من التعاقد. والتعاقد يلزم المسيحيين وغير المسيحيين.

مع ذلك فأن تحويل السلطة من المجتمع الى الملك ليس دائما ضروريا. فالمجتمع بمقدوره ان يحتفظ بالسلطة لنفسه. الم يفترض (سواريز) في مجرى تسبيبه العقلي وجود ديمقراطية بدائية من الممكن ان تكون ذات تأسيس طبيعي؟ الا تكون بالتالي مثل هذه الديمقراطية البدائية النظام الاقرب للحق الطبيعي؟ ان هذا ما

يقضي به، في الواقع، التسبيب العقلي الذي اعتمده (سواريز).
ولكن لابد من الاشارة الى انه ذهب الى الاعتقاد بأن الديمقراطية البدائية لم يتم الاحتفاظ بها مطلقا، وان هنالك في كل مكان تحول من قبل الجماعة بأتجاه السلطة االتي كانت تمسك بها من قبل لتمنح الى ملك، الى نبلاء، الى حكام. ان (سواريز) حاله حال غالبية مفكري عصره لم يشكك ابدا في ان الملكية هي افضل نظام. ولذا فأنه يجعل من تحويل السلطة من المجتمع الى الملك امرا مسلما به. بكلمة اوضح انه لم يرتضي الديمقراطية كنظام. ان جماعة المواطنين حرة في اختيار نظام معين عند تأسيس الدولة. ولمجرد ان يكون هذا النظام قد قام سوف لن يكون بالامكان تغييره. ففي ظل النظام الملكي يمارس الملك السلطة عن طريق التفويض. ولكن هذا التفويض الباب يمنحه المساندة بشكل نهائي الى درجة يجعله فيها الاعلى في المملكة، الا اذا كان هذا التفويض يتضمن تحفظا صريحا. ان هذه الفكرة تبدو بلاشك ابعد ما تكون عن الديمقراطية، اذ من شأنها ان تثبت الدول عند الشكل الدستوري الذي اكتسبته في الاصل، وان هذا الشكل سوف لن يكون بالامكان مسه. ان لباقة الحل التي تحمل في ثناياها خطر ارجاع كل الصعوبات الى الحكم الخاص بالموقف الاول الاصلي تاريخيا والغامض والمشكوك فيه في نفس الوقت، من شأنه ان يسمح بكل اشكال المرونة، على الرغم من مظاهر الدقة التي يتشدق بها (سواريز) وهكذا سوف تبدو الملكية بأعتبارها مؤسسة

انسانية، وان الملك الذي يحكم بشكل شرعي هو ((وزير الله)).

وفي الفترة التي كتب فيها (سواريز) مؤلفاته لم يكن يشغل باله بالدرجة الاساسية مسألة اقامة السلطة، وانما، بالاحرى، مسألة سحبها فأذا ما كانت الجماعة تستطيع ان تحفظ او تحول السلطة، فأنه بوسعها ان تستردها، وتحتفظ بها وتنقلها الى آخر. وربما لهذا السبب كان (جاك) الثاني قد استنكر اقتراحات (سواريز) على اعتبار انها تقلل من سلطة الملوك لصالح التيوقراطية البابوية. ان السلطة التي تكون في لحظة قابلة للنقص، سوف تكون محددة وغير مستقرة. ان (سواريز) يجيب على ذلك بكل فطنة مبينا ان الحق الوضعي ليس عديم الوجود. انه يخلق سندا في الحفاظ على السلطة بالشكل الذي منحت فيه، كما يخلق، في نفس الوقت حقوقا في نقلها، كما انه يتضمن، من جهة اخرى سلطات واسعة بالشكل الكافي. ان الامير بمقدوره ان يمارسها في اطار الحجم والفترة المحدودتين الشافيتين. ان حقوق الملك قائمة اما على اساس من العدالة الطبيعية واما على اساس الحلف الذي سبق ان تحدثنا عنه. وبالتالي اذا ما كانت الجماعة بالطبيعة مالكة للسلطة وتبقى مالكة لها، فأنه اعتبارا من اللحظة التي تمنحها فيه فأنها لاتستطيع ان تسحبها بدون اسباب مشروعة تماما.

وقد جاء (توشارد) وجماعته على تعداد هذه الاسباب لدى (سواريز) بشكل مفصل نكتفي بالاشارة الى البعض منها، فنشير الى

السبب الاول. ويتلخص بأنقراض العائلة المالكة. عندها يكون هنالك حق في عودة السلطة الى المجتمع. و(سواريز) يرى في هذا الحق امرا لايمكن الاعتراض عليه. والسبب الثاني العادل معروف لدينا تماما طالما انه كان قد اثير في العديد من المرات من قبل مفكرين مختلفين، وهو يتلخص في الحالة التي يكون فيها فعل التأسيس، اي الحلف المتبادل، موضع خرق، اي عندما يصبح الملك طاغية.

ولابد من الاشارة الى ان (سواريز) لم يستنكر بشكل قاطع قتل الملك. ولكنه وجد في مثل هذا الموقف نوعا من التطرف، فشاء ان يخفف منه فأخضعه الى شرط هو ان يقدم له بنوع من المقاومة ثم العزل. ثم اخضع المقاومة والعزل لشروط محددة. فالمقاومة ينبغي ان تكون عامة. ان (سواريز) كان قد استبعد فكرة الانتفاضة المتفرقة التي تقوم بها قصبة او مدينة من قصبات او مدن اقليم معين. والمقاومة ينبغي ان تنطلق بفعل الهيئات الطبيعية للأمة بناء على رأي مناسب تم اتخاذه من قبل جمهور المدن وكبار الناس. وفي الاخير هنالك شرط ديني محض ربما كان قد استوحي من (توماس الاكويني)، وهو يقضي بأن المقاومة والعزل ينبغي ان لايتسببان في شرور عظيمة تفوق الشرور التي يتسبب فيها الطغيان نفسه. فينبغي توافر نوع من التناسب ما بين الغاية والوسائل. ان الوسائل التي تولد موقفا اسوء من الموقف السابق سوف تستبعد.

ولاشك ان (سواريز) يفضل على هذا التطرف اصلاح السلطة،

واذا ما انحرفت السلطة، او انها لم تعد لها علاقة بالظروف الاساسية للحلف الاجتماعي، فأنه سيكون من اللازم اصلاحها، وذلك من اجل اعطاء مجال اوسع او اكثر مباشر للأمة في الشؤون العامة.

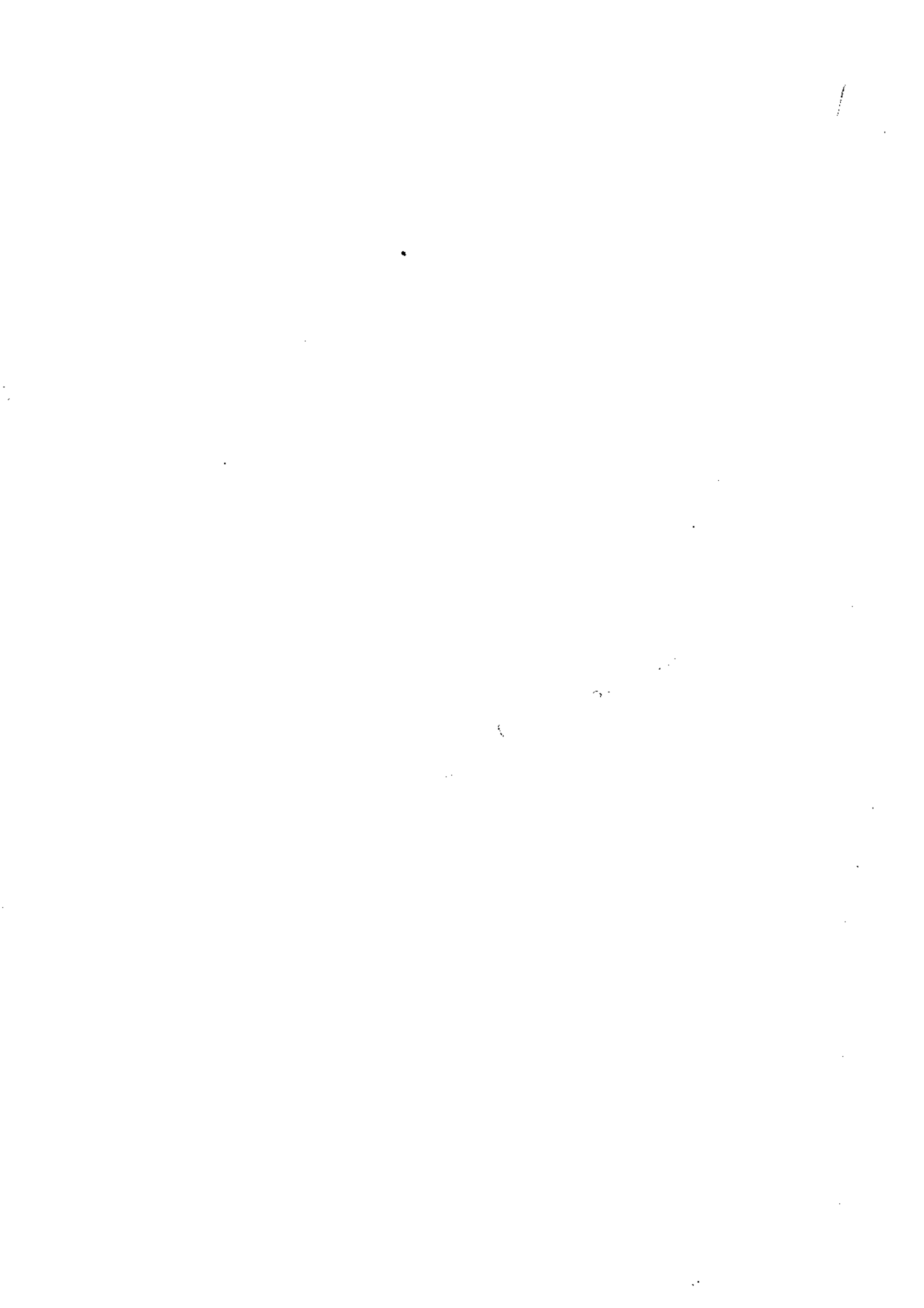
بقي ان نشير في الاخير الى ان (سواريز) لم يعن بالسلطة السياسية فقط، وانما عني كذلك بالقانون الذي يضع هذه السلطة السياسية موضع العمل و (سواريز) يعتقد ان القانون لايأتي الا بموجب فعل ارادة ألهيه.

وهو يميز ما بين نوعين من القوانين: قوانين تتعلق بالنظام الروحي، وهي مقررة من قبل الله نفسه، وتجد في الكنيسة تعبيرها التام، وهي موضع نص في القانون الكنسي. وهناك قوانين تتعلق بالنظام الدنيوي، وهي تحكم المجتمعات المدنية. ان المصدر الاساسي لهذه القوانين هو الله كذلك. ولكن الله، بخلقه الانسان، كان قد منحه ((طبيعة)) من شأنها ان تجعله اهلا لأقامة القوانين الخاصة بضمان النظام الجيد الذي ينبغي ان يسود الجماعات الانسانية. ان الانسان، وقد تم خلقه، على صورة الله، يبدو مزودا بأرادة مؤهلة لوضع قواعد السلوك، وهكذا تبدو نظرية (سواريز) في القانون نظرية ارادية.

بقي ان نشير في الاخير الى ان الافكار السياسية التي افرزها الصراع الديني كانت تعبر في الجوهر، بأشكال مختلفة عن تمرد الفرد، وان اتخذ هذا التمرد طابعا دينيا. ولاشك ان هذا النمط من التمرد سوف يفسح المجال امام تنامي النزعة الفردية التي ستتكامل صورتها في الفترة التاريخية اللاحقة لعصر النهضة.

القسم الثالث

«الفكـــر الســـياسي في عصر الليبرالية»



في هذا القسم سنحاول متابعة الفكر السياسي الذي افرزه عصر الليبرالية. ورمبا توحي محاولتنا هذه بأقامة الحدود الفاصلة بين الفكر السياسي في هذا العصر، والفكر السياسي في العصر الذي سبقه، الاو وهو عصر النهضة. ان هذا ما لم يدر في خلدنا مطلقا. اذ ان قدرا كبيرا من الفكر السياسي لهذا العصر نشأ ونما في ظل العصر السابق عليه.

مع ذلك فأن هذا القدر من الفكر السياسي لم يكتب له التطور والنضوج الا في ظل هذا العصر. ليس هذا فقط، وانما، اكثر من ذلك ان هذا القدر من الفكر السياسي لم يستطع، عبر تطوره ونضوجه، ان يصبح منتظما فكريا متكاملا ومهيمنا في نفس الوقت الا في ظل هذا العصر.

وهكذا يتبين بجلاء اننا اذ نتحدث عن الفكر السياسي في عصر الليبرالية، وانما نتوخى الحديث عن منتظم فكري يتسم ليس فقط بكونه متكاملا، وانما كذلك بكونه مهيمنا. وبخاصيته هذه كان قد استطاع ان يطبع العصر بطابعه الخاص.

ان عصر الليبرالية إذ يتميز انما يتميز بدلالة الليبرالية كأتجاه عام اقترن به، مثلما تميز عصر النهضة بدلالة النهضة. وهكذا يصبح من البداهة بمكان ان نحدد خصائص هذا العصر بدلالة المعنى الذي تتضمنه الليبرالية.

ان (ولتر لبمان) كان قد حذر من مغبة اعطاء قيمة مطلقة لأية محاولة تستهدف تحديد معنى الليبرالية، وذلك بسبب الغموض

الذي يحيط بها. مع ذلك بالنسبة لنا. ونحن نأخذ بمثل هذا التحذير، نجد من اللازم ان نقدم، ولو في صينة افتراض مدرسي، تحديدا لمعنى الليبرالية طالما ان العصر الذي نعني به تحدد خصائصه بدلالتها.

ان الليبرالية تذهب الى التأكيد بأن الانسان هو، قبل كل شيء، معطية متملكة لذاتها، وهو يمتلك في ذاته القواعد المتعلقة بأزدهاره وبهيمنة سلطته على العالم. ان الانسان بصفته هذه، يجد سعادته في ذاته، وذلك عن طريق استخدام العالم. واذا ما كان الانسان يخضع للطبيعة ولقوانين الطبيعة، فأن ذلك يتم لغرض معرفتها من اجل ان تتوفر امكانية خضوعها له، ليس خضوعا سلبيا، وانما خضوعا ايجابيا، وذلك بقدر ما يحقق مثل هذا الخضوع امكانية استخدامها والسيطرة عليها. وهكذا فأن المعرفة والخضوع يصبحان منهجية خاصة بالاقتدار والهيمنة، اي منهجية خاصة بتوطيد الانسان.

ان مثل هذا الانسان يعرف، بلا ادنى شك، اين تكمن مصلحته، وهو يتبعها دائما. ان الانسان يحقق بأستمرار ما دعاه (آدم سميث) ((بالجهد الطبيعي من اجل تحسين شروطه)). وكما هو الحال في اطار النظام الطبيعي، فأن المصالح الخاصة بكل فرد تتناسق فيما بينها، وان المصلحة الشخصية تصبح هي المحرك لمسيرة الانسان وبالتالي لمسيرة العالم.

لقد عبر (آدم سميث) بطريقته الخاصة عن هذه الابعاد التي

يتخذها معنى الليبرالية عندما قال: ((وبعد ان تكون كل انظمة التفضيل والتقييد قد استبعدت كليا بهذا الشكل، فأن النظام البديهي والبسيط للحرية الطبيعية سوف ينشأ من ذاته. ان كل انسان، طالما انه لايخرق قواعد العدالة، سوف يترك حرا بشكل مطلق في اتباعه لمصلحته الخاصة بالطريقة التي تروق له... ان العاهل معفى من الواجب الذي يعرضه لخيبات امل لا حصر لها اذا ما حاول ان يقوم به، والذي لاتكفي من اجل انجازه بشكل جيد اية حكمة واي علم انساني. ان العاهل معفي من واجب مراقبة عمل الاشخاص الخاصين وتوجيههم نحو الاستخدامات الاكثر تناسبا مع المصلحة الاجتماعية.))

وبكلمة موجزة يمكن القول بأن معنى الليبرالية تجسده الصيغة التي اقترحها الفزيوقراطيون والقائلة ((دعه يعمل، دعه يمر))

ان عصر الليبرالية، بهذا المعنى الذي تتخذه الليبرالية، يغطي بلاشك فترة زمنية مُحددة. ويبدو ان الخلاف يثور مرة أخرى بصدد تحديد هذه الفترة. فأذا كان البعض يذهب الى تحديد بدايتها بظهور وثيقة (الماكنا كارتا)، فأن البعض الآخر يذهب الى تحديد هذه البداية بظهور كتاب (لوك) الموسوم بـ ((مقالة حول السلطة المدنية))، هذا في الوقت الذي يذهب فيه آخرون الى تحديد هذه البداية بظهور ((مجتمع الوفرة)). ان هذا الخلاف في تحديد الفترة التي يغطيها عصر الليبرالية يعكس، في الحقيقة الخلاف حول تحديد مضمون الليبرالية، كما اشرنا الى ذلك من قبل، كما

يعكس في نفس الوقت حالة من التشوش تعبر عن الخلط ما بين اسباب الليبرالية والمباديء التي تقوم عليها على حد تأكيد (ولتر لبمان). فمباديء الليبرالية قد نجد لها جذورا مغرقة بالقدم ربما تمتد الى القرن الثالث عشر حيث احتضنتها وثيقة ((الماكنا كارتا)) في انكلترة. ولكن ليس هناك ما يبرر ارجاع بداية هذا العصر الى ذلك التاريخ طالما ان اسباب الليبرالية لم تكن قد توافرت آنذاك، وبالتالي فأنها كانت تفتقد لمبرر وجودها الفعلي. ان مبدأ تدخل الدولة، على حد تأكيد (هارولد لاسكي))، كان قد بدأ تحديه بمجرد ان اصبح من المباديء التي تقوم عليها سياسة الدولة. واكبر مظهر لهذا التحدي هو دون شك احتجاجات مجلس العموم ضد احتكارات الدولة في عصر الملكة (اليزابيث). ولكن هذا التحدي، على الرغم من تعبيره عن مباديء ليبرالية، لايصلح ان يكون بدأ لنهوض الليبرالية وبالتالي بدأ لعصر البيرالية. ولعله من الاسراف القول بأن الروح الاقتشادية التدخلية قد خدمت الحرية، على انه من الحق ان نصر على ان هذه الروح لن تؤيد الا في الوقت الذي كان فيه النظام الداخلي والسلام مهددين. وبمجرد ان سحقت الذولة المنافسين الداخليين جميعا انتقدت سياستها القائمة على هذه الروح على الفور حينما تبين انها عائق امام النشاط الفردي وبالتالي لاتخدم الحرية. ولقد كان ذلك يرجع جزئيا الى ان كفاءة الدولة الادارية لم تكن مناسبة للتدخل الذي كانت تحاوله. كما انه يرجع جزئيا ايضا الى ان المحسوبية فيها

متعددة ومتنوعة ليس هنا مجال متابعتها، وانما نكتفي بالاشارة الى ان ذلك لم يتحقق بضربة عصا سحرية، وانما جاء نتيجة لتطور تاريخي متواصل. ولما كان هذا التطور التاريخي غير متكافيء بالنسبة لكل الاصقاع، لذا فأن ظهور الاقتصاد الليبرالي لم يتم في آن واحد بالنسبة لكل الاصقاع، وبالتالي فأن بداية ظهور عصر الليبرالية سوف تتفاوت من بلد الى آخر، وذلك بتفاوت التطور التاريخي وتفاوت ظهور الاقتصاد الليبرالي.

ان عصر الليبرالية كان قد تميز بمجموعة من الخصائص المميزة. فعلى المستوى الاقتصادي اعتمد هذا العصر المبادرة الفردية التي تحركها المصلحة الخاصة كأساس في النشاط الاقتصادي. والمبادرة الفردية من اجل ان تحقق مضمونها الفعلي في اشباع المصلحة الخاصة تقتضي الحرية الفردية. وهكذا فأن التوازن الاقتصادي سوف لن يتم عن طريق تدخل الدولة، وانما عن طريق القوانين الطبيعية وعليه فأن اي اجراء يستهدف منع هذه القوانين من ان تفعل فعلها سيقترن بالضرر هذا بالاضافة الى اقترانه بالفشل المحتم. ان قانون العرض والطلب، وقانون المنافسة الحرة يشكلان القانونين الطبيعين الاساسيين.

اما على المستوى الاجتماعي فأن عصر الليبرالية كان قد تميز بطبيعة متناقضة. فأذا كانت القوى الاجتماعية القديمة، كالنبلاء ورجال الدين، قد احتفظت بمواقع بارزة داخل المجتمع وذلك ضمن اطار التدرج الاجتماعي الشديد التعقيد، فأن القوى

كانت تميل الى جعل الامتيازات التي تنظمها طريقا لفائدة رجال البلاط على حساب التجار. ان اتسام تدخل الدولة بهذه السلبيات هي التي دفعت بمجلس العموم في بريطانيا الى مواجهة الملك (جيمس) في القرن السادس عشر بالقول: ((كل الرعايا الاحرار قد ولدوا ولهم حق ممارسة صناعتهم بحرية)). ان هذا النقد لتدخل الدولة قد يصب، بلاشك، في الليبرالية، بقدر ما تمثل مجموعة من المباديء، ولكنه لايسجل، بأي حال من الاحوال، قيام الليبرالية من الناحية التاريخية، بسبب انعدام الاسباب الفعلية لوجودها. بكلمة اوضح ان السياسة التدخلية التي كانت تتبعها الدولة في هذا العهد كانت تمثل مرحلة في طريق الاقتصاد الفردي وفي طريق تحقيق الحرية الفردية. ان هذه السياسة كانت، بلاشك، تحكمية في طبيعتها. ولكن على الرغم من طبيعتها هذه كانت قد بقيت قائمة لوقت طويل، على الرغم من النقد الذي وجه اليها، لأن قيامها كان قد اقترن بوظيفة تاريخية شكلت اسباب وجودها، وطيلة قيامها ليس بالامكان الكلام عن وجود فعلي، خارج المباديء الليبرالية. بكلمة اوضح ان اليبرالية سوف لاتظهر الا مع اختفاء السياسة التدخلية للدولة، وظهور نمط جديد من الاقتصاد يكرس الابعاد المختلفة لليبرالية. بكلمة اوضح ان هذا النمط الجديد من الاقتصاد سيوفر الاسباب اللازمة لظهور الليبرالية. فتأريخ عصر الليبرالية يبدأ مع ظهور هذا النمط الجديد من الاقتصاد الذي هو الاقتصاد الليبرالي. ولاشك ان ظهور الاقتصاد الليبرالي يرتبط بأسباب

الاجتماعية الجديدة، كالبرجوازية، كانت قد استطاعت ان تعزز مراكزها على المستوى الاجتماعي والسياسي، بعد ان سنحت لها فرصة تعزيز مراكزها على المستوى الاقتصادي، كما ان التحرك الاجتماعي والتداخل ما بين القوى الاجتماعية القديمة والقوى الاجتماعية الجديدة بات امرا مألوفا، على المستوى العملي، على الرغم من استمرار التدرج الاجتماعي على المستوى القانوني.

وعلى المستوى السياسي يتميز عصر الليبرالية بضعف تدخل الدولة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية. فالنشاطات الاقتصادية تركت الى الافراد لتمارس في حدود مصالحهم الخاصة. واذا كان التوازن ما بين القوى الاجتماعية طيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر قد سمح للدولة في ان تبدو كحكم يجد نفسه فوق هذه القوى الاجتماعية، وبالتالي سمح لها في ان تخفي طابعها الاقطاعي، فأن التطور الذي عرفته البرجوارية في عصر الليبرالية كان قد نمى من طموحاتها ليس فقط الاقتصادية، وانما كذلك السياسية لتبدو بالتالي كقوة سياسية معارضة. وهكذا فأن الدولة كانت قد اضطرت على نزع القناع الذي اتخذته وهي تمارس دور الحكم، لتبدو بالتالي بصفتها دولة اقطاعية، تحتضن بعض المؤسسات.

وعلى المستوى الثقافي عرف عصر الليبرالية تيارات فكرية متنوعة بعد ان توالى ضعف الهيمنة الثقافة للكنيسة. ان التيارات الفكرية كانت تتنوع، بلاشك، بتنوع القوى الاجتماعية ولكن علينا

ان نضيف بأن اهمية هذه التيارات الفكرية المتنوعة كانت تتباين بتباين اهمية كل قوة من القوى الاجتماعية. فأذا كانت الثقافة الدينية بصيغتها الكنسية قد احتفظت بوجودها كثقافة تختص بها طبقتا رجال الدين والنبلاء، فأن مركز هذه الثقافة لم يعد بالقوة التي كان عليها قبل هذا العصر. فقد ظهرت ثقافة جديدة تتميز بطابعها العقلاني المتنور تختص بها طبقات اخرى كالبرجوازية مثلا، وبقدر ما راحت هيمنة هذه الطبقات تتزايد على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، فأن اهمية هذه الثقافة الجديدة، بالقياس الى الثقافة القديمة، راحت تتزايد اكثر فأكثر. ان تزايد اهمية الثقافة الجددة كان له مردوده على الثقافة القديمة نفسها. فتحت تأثيرها انتعشت في البلدان البروتسنتية النزعات الصوفية، وتحت تأثيرها ظهرت النزعات الدينية الهرطقية. ان الثقافة الجديدة بطابعها العقلاني المتنور فتحت الطريق امام تطور الكثير من المعارف، فقد تطورت العلوم الطبيعية لاسيما في ميدان الكهرباء والمغناطيس والكيمياء، فلمع اسم (كالفاني) و (فولتا) و (لافوازييه)، كما تطورت العلوم الانسانية لاسيما في ميدان علم النفس التجريبي والاخلاق والتاريخ فلمع اسم (لوك) و (كوندياك) و (هلفسيوس) و (فولتير).

ان عصر الليبرالية، بواقعه الفعلي، وبأطاره التاريخي، وبخصائصه المختلفة، كان قد افرز فكرا سياسيا متميزا، سنحاول متابعته في هذا القسم.

الفصل الاول
الليبرالية الرائدة

في هذا الفصل سنحاول متابعة الفكر السياسي لدى الرعيل الاول من المفكرين الذين اعتمدوا الليبرالية اساسا في تفكيرهم. ومما تجدر الاشارة اليه هو ان الفكر السياسي لدى هؤلاء لم يظهر بشكله الخالص، وانما ظهر بالاحرى من خلال منتظمات فكرية متكاملة، ولكن متباينة في طبيعتها. وهكذا فأننا في هذا الفصل سنحاول متابعة الفكر السياسي الذي تمخض عنه منتظم فكري فلسفي مثله (جون لوك) كما سنحاول متابعة الفكر السياسي الذي تمخض عنه منتظم فكري اخر مثله (مونتسكيو) واخر مثله (فولتير).

المبحث الاول : جون لوك.

لقد كانت فلسفة (جون لوك) (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، في الاصل، فلسفة مادية في جوهرها، على الرغم من التنازلات التي قدمتها للاهوت، اذ كانت تقوم على المباديء المستخصلة من تجربة الحواس، وبالتالي فهي ترفض المعرفة الفطرية. فقد اكد (لوك) في كتابه ((مقالة في الفهم الانساني))، اننا نستطيع ان نفسر المعرفة كلها التي يجنيها الذهن البشري في حدود الاحساس والحدس والبرهان. فمعرفة فطرية بعد ذلك غير ذات جدوى)) ان فلسفة

(لوك) بمضمونها هذا كانت قد تضمنت نقدا للروح التقليدية والقول بالخوارق، كما تضمنت في نفس الوقت اضعافا لثقة التجار وباقي الفئات الاجتماعية بالارستقراطية وسلطتها السياسية القائمة، بقدر ما كانت هذه تعتمد في وجودها على هذه الروح التقليدية وهذه الخوارق.

ولد (جون لوك) في عائلة متدينة بيوريتانية وكان والده محاميا، غير ان (لوك) لم يشأ ان يقلد والده في مهنته، اذ استقر عزمه على دراسة الطب، ولذلك فقد عكف على البحث في العلوم المرتبطة به، وقد هيأ له ذلك الاتصال بالكثير من علماء الفيزياء والكيمياء الذين اشتهروا بنزعتهم التجريبية. غير ان (لوك) لم يجعل من الطب مهنة دائمة، اذ سرعان ما امتدت اهتماماته الى الميدان السياسي والاجتماعي. وقد قادت به هذه الاهتمامات الى توثيق علاقته باللورد (شافتسبري) فألتحق في خدمته طبيبا للأسرة وسكرتيرا خاصا له ومعلما لأولاده، في الوقت الذي كان فيه هذا اللورد يمارس نشاطه البارز في الميدان السياسي كأحد قادة حزب ((الويج)) كما ان هذه الاهتمامات سوف تقود بـ (لوك) نحو الانتماء الى هذا الحزب. ولما افل نجم اللورد (شافتسبري) في الميدان السياسي سنة ١٦٧٣ اختار (لوك) طريق العزلة. غير ان ذلك لم ينجه من مضايقة الحكومة فأختار النزوح الى فرنسا سنة ١٦٧٥ حيث قضى هناك اربعة سنوات ليعود عام ١٦٧٩ الى لندن، ليجد الحزب الذي ينتمي اليه يتزعم المعارضة بزعامة (شافتسبري)

ضد عائلة (آل ستيوارت) الملكية. وجوكم (شافتسبري) بتهمة الخيانة سنة ١٦٨١، وكان ذلك عاملا حاسما في خضوع (لوك) لوطأة الاضطهاد، مما حدا به الى الرحيل الى هولندة ليلتحق بـ (شافتسبري) الذي كان قد فر اليها من قبل على اثر اخلاء سبيله. وقد دامت اقامته هناك مايزيد على خمسة سنوات، وضع اثناءها الكثير من مؤلفاته لاسيما كتابه ((رسالة في التسامح الديني))، هذا في نفس الوقت الذي كان يمارس فيه عمله السياسي في اعداد الخطة لتنصيب عائلة (وليام اورانج) على عرش انكلترة. ونضجت الخطة سنة ١٦٨٧، وانجزت بثورة ١٦٨٨. وعاد (لوك) الى بلده سنة ١٦٨٩ في صحبة اميرة (اورانج) التي اصبحت بعد ذلك الملكة (ماري) وكان يحمل في حقيبته، بالاضافة الى امتعته الخاصة، نسخة من مسودة كتابه ((مقالتان في الحكومة المدنية)) الذي ستتهيأ له فرصة الصدور عام ١٦٩٠ الى جانب كتابه ((مقالة في الفهم الانساني))

ان (لوك) هو بحق، فيلسوف ثورة ١٦٨٨ وكتابه ((مقالتان في الحكومة المدنية)) مكرس، في الاصل، للتنظير لمباديء الثورة. فلاغرابة ان نجده يبدأ كتابه هذا بدحض كل الافكار التي لاتتناسب مع هذه المباديء. فالمقالة الاولى مخصصة لدحض افكار (روبرت فيلمر) التي كان قد ثبتها في كتابه ((باترياركا، او السلطة الطبيعية للملوك)) على اعتبار انها لاتتوافق مع مباديء هذه الثورة.

ان (روبرت فيلمر) كان قد اختير في عهد (آل ستيوارت) ومن

قبل الملك (شارل الاول) على وجه التحديد، لمنصب فارس. وفي عهد هذا الملك واعتزازا به كان (فيلمر) قد وضع كتابه الآنف الذكر ليكرسه للدفاع عن السلطة الملكية في طابعها المطلق. وقد لخص (لوك) مضمون هذا الكتاب بقوله انه ينتهي الى التأكيد بأن ((كل حكم لابد ان يكون حكما ملكيا مطلقا))، وأنه ((لايوجد هنالك انسان وقد ولد حرا.)) ويقول (لوك) : ((في العصر الاخير ظهر جيل من الرجال ممن راحوا يغازلون الامراء عن طريق فكرة تقضي بأن هؤلاء يملكون حقا مقدسا في السلطة المطلقة، وبالتالي فبمقدورهم ان يتخلوا عن الدستور الذي بموجبه قامت هذه السلطة، وبموجبه يتم الحكم، ليترك لهم السلطان في ان يؤتوا ما يرغبون فيه. ان مثل هذا المذهب ينتهي الى انكار حق الانسان في الحرية الطبيعية)). ان (لوك) في هذا النص كان يشير في الواقع الى (فيلمر) الذي كان قد ذهب الى التأكيد بأن اصدار القوانين عمل يختص به الملك، وهذه القوانين لاتعبر الا عن ارادته الخاصة، وعلى هذا فهولا يخضع في هذا المجال لأية رقابة بشرية مهما كان نوعها، واكثر من هذا هو لايتقيد بالقوانين السابقة التي وضعها الاجداد، بل لايخضع حتى للقوانين التي تم وضعها من قبله. و (فيلمر) يرد على كل دعوى تميل الى القول بأن الانسان ولد وهو مزود بالحرية الخالصة المجردة من اي شكل من اشكال التقييد. ان الانسان ولد وهو في حضرة السلطة التي وهبها الله، اول ما وهبها، لآدم لتنحدر في نهاية المطاف الى الملوك. ان

الانسان وهو يتعايش مع السلطة لايمكن ان يدعي لنفسه الحرية الخالصة.

ولكي يبدو ان المنطلقات التي اعتمدها (فيلمر) كان قد عفى عليها الزمن في الوقت الذي شكك فيه (لوك) بقيمتها ليقوم بالتالي بدحضها. فأعدام الملك (شارل الاول) وانتصار ثورة (كروموويل) ذات الاتجاهات الجمهورية كان قد قلل من قيمة هذه المنطلقات. يضاف الى ذلك ان واقع انكلترة في هذه الفترة لم يكن يسمح بالاخذ بهذه المنطلقات. ان انكلترة في هذه الفترة عرفت ثلاث قوى اجتماعية فاعلة هي الملك والارستقراطية والبرجوازية. ولم تكن العلاقات بين هذه القوى الاجتماعية ثابتة. ففي عهد (ادوارد الرابع) ائتلف الملك والبرجوازية ضد الارستقراطية، ليأتلف في عهد لاحق الملك والارستقراطية ضد البرجوارية. وفي سنة ١٦٨٨ اتحدت الارستقراطية والبرجوازية ضد الملك. والذي ترتب على تذبذب العلاقات بين هذه القوى الاجتماعية الثلاثة هذه هو تأكيد عدم قوة اي واحدة منها بمفردها. وبقدر ما يتعلق الامر بالملك فأن هذا التذبذب اكد عدم قوته. فقد كان يبدو قويا او ضعيفا طبقا للعلاقة التي تربطه بالقوتين الاجتماعيتين الآخريتين، وطبقا لضعف او قوة القوة الاجتماعية التي يتحالف معها. ان هذا الواقع الذي كان عليه الملك كان قد أضعف من قيمة المنطلقات التي تمسك بها (فيلمر) في تنظيره للسلطة الملكية المطلقة التي تقوم على الحق الالهي وتتنكر للحرية الخالصة للأفراد. فكان بالتالي من

السهل على (لوك) ان يتصدى لها بالتجريح، وهذا ما فعله وهو يعيش اجواء عودة الملكية على اثر ((الثورة العظيمة)) عام ١٦٨٨ التي كانت مشحونة، بلاشك بذكريات ثورة (كروموبل) التي هزت الملكية هزا عنيفا.

ولكن لابد من الاشارة الى ان التصدي للمنطلقات التي اعتمدها (فيلمر) كان قد شكل، بالنسبة بـ (لوك)، المناسبة ليقوم بوضع صياغات فكرية سياسية عامة تتعلق بحالة الطبيعية، والعقد الاجتماعي، ونشوء المجتمع المدني وموقع الفرد فيه بالاضافة الى العلاقة بين السلطات داخله.

اولا : حالة الطبيعة.

لقد شكلت حالة الطبيعة جزءا من الرصيد الفكري الذي كونه (لوك) في مجرى حياته الفكرية. وقد تلمسها عبر التأثيرات التي خضع لها. فقد تلمسها عبر قراءاته لمولفات (كروشيوس) و (بفندورف)، كما تلمسها عبر تعامله المتميز مع مؤلفات (هوبس). وحالة الطبيعة شكلت منطلقا لمدرسة القانون الطبيعي التي عرفت انتشارا واسعا في انكلترة في اعقاب ثورة (كروموبل) لاسيما على يد البيوريتانيين الذي كان لهم دور بارز في هذه الثورة. ان قناعتنا تنصرف الى ان (لوك) تعايش مع حالة الطبيعة عبر كتابات (هوكر) بعد ان كان هذا الاخير قد اضفى عليها غلافا لاهوتيا. فقد قرأ (لوك) كتاب (هوكر) الشهير ((السياسة الكنسية))، وعمل له

ملخصا في يومياته، وقد شكلت بعض فقراته مناسبة لتفلسف (لوك) لاسيما في المقالة الثانية من كتابه ((مقالتان في الحكومة المدنية)) حيث اقتبس منه قرابة ستة عشر مقطعا، على حد تأكيد (بيتر لاسلت)

ان (لوك) سيستعير من (هوبس) اسلحته في تصور حالة الطبيعة من اجل ان يستخدمها هذه المرة، على خلاف (هوبس)، لمصلحة الحرية الفردية. ان حالة الطبيعة من الممكن ان تكون حالة حرب، كما من الممكن ان يكون العقد الاجتماعي بمثابة نوع من الاستسلام الذي تنتهي اليه هذه الحرب، ليقود بالتالي الى نوع من الحكم المطلق. ان هذا ما تمسك به (هوبس) كما رأينا من قبل. ولكن بالمقابل فأنه حالة الطبيعة من الممكن ان تكون حالة سلام، ليكون العقد الاجتماعي، في مثل هذه الحالة، بمثابة اتفاق محدود اشتراطي وقابل، بخصائصه هذه، لأن يقود نحو الحرية. وهذا ما اخذ به (لوك).

و (لوك) يعرف حالة الطبيعة بأنها حالة المخلوقات التي لم تكن قد عرفت بعد المجتمع المدني حتى في شكله الاولى. وفي ظل هذه الحالة يكون الناس احرارا متساوين ويحملون في اعماقهم نور العقل الذي يسمح لهم في تلمس القانون الطبيعي، وفي مطابقة سلوكهم مع متطلباته.

وهكذا نرى ان حالة الطبيعة تدفع بنا الى تصور وضع يسود فيه السلام التام، ومجتمع بدون مؤسسات سياسية ان حالة الطبيعة

ستبدو بصفتها حالة الحرية التامة وكذلك حالة المساواة. ولكن حالة الطبيعة هي ((ليست حالة اباحة. لاشك ان الانسان وهو يعيش في ظل حالة الطبيعة يمتلك الحرية المطلقة في التصرف بشخصه وبأمواله. ولكن، في نفس الوقت، لايملك، مع ذلك، الحرية في تحطيم ذاته، ولا في تحطيم اي مخلوق، الا في حالة الاستعمال الذي يستهدف الحفاظ على النفس، ان حالة الطبيعة يحكمها القانون الطبيعي الذي يلزم كل واحد. والعقل الذي يختلط مع هذا القانون يعلم كل الناس، اذا ما شاؤوا اللجوء اليه، انه طالما كان الناس متساوين ومتمتعين بالاستقلال ينبغي ان لايوقع احد الضرر بالآخر في حياته، وفي صحته، وفي حريته او في امواله. ان كل واحد يتمسك بالحفاظ على ذاته وبعدم ترك موقعه هذا اراديا. ولنفس السبب ينبغي عليه، طالما ان ذلك لايضر في مسعاه للحفاظ على ذاته، ان يعمل، بقدر ما يستطيع، من اجل حماية الناس الآخرين. كما ينبغي عليه، ما لم يكن ذلك من اجل تحقيق العدالة تجاه مذنب، ان لايزهق او يتلف الحياة او ما يرتبط بالحفاظ على الحياة، سواء تعلق الامر بحرية شخص آخر او صحته او اعضائه او امواله.))

ان هذا النص يلخص لنا في الواقع الالتزامات الطبيعية، وهو يشكل، على حد قول (روجه لابروس) متنا قانونيا موجزا خاص بالحياة الاجتماعية، بموجبه ينبغي على الفرد، ليس فقط ان يتحاشى ايقاع الاذى، وانما كذلك ان يحقق الخير لجيرانه. ان (لوك) يبدو

كما لو انه تمثل مجتمعه الطبيعي في شكل حياة مشتركة ما بين اناس طيبين لايمتلكون حاجة لأكراه الدولة من اجل ان يطابقوا سلوكهم مع قواعد قانون غير مكتوب، ولكنه ماثل بالنسبة لكل العقول المقدسة منها وغير المقدسة. ان هذا القانون من الممكن ان يكون مماثلا الى حد بيعد لما جرى الانكليز على تسميته ((بالقواعد المطردة Common Law)) . وهو قانون عام، لايتجاوز كونه، من الناحية التاريخية، التقليد القانوني للشعب البرديطاني، ولكنه، في نفس الوقت جرى على ان يتماثل مع القانون الطبيعي منذ ان ظهرت التعليقات الحماسية التي اوحى بها بالنسبة لبعض القانونيين. وهكذا نجد انفسنا عند المصدر النظري لليبرالية، حيث ان أسبقية المجتمع واستقلاليته النسبية بالقياس الى الدولة يعنيان ان الاول بمقدوره ان يتولى الامر بدون الثانية، كما يعنيان، اكثر من ذلك، ان نشاطات الاول تتمتع، بالنسبة لأي منتظم تنظيمي، بأهمية وقيمة تفوقتان اهمية وقيمة نشاطات الثانية. ان اولوية المبادرات والتجمعات الخاصة هي جوهر الفلسفة الليبرالية.

ان هذه الحقيقة تتجلى بأكثر وضوح اذا ما تم الانتقال من ميدان الالتزامات الى ميدان الحقوق. فالالتزامات الآنفة الذكر من الممكن ان تقلب لتتحول الى ((حق)) او ((قدرة)) في حماية الفرد لحياته وحريته وامواله، وفي حماية الحياة والحرية والاموال لدى الآخر. وبهذا الشكل يتجلى الوجه الفردي لفكر (لوك). فقد كتب هذا الاخير قائلا: ((لقد اثبتنا ان الانسان بالولادة، يشارك كل

واحد من اشباهه في نفس الحق في الحرية المطلقة والمتعة التي لا حدود لها، والمزايا والامتيازات التي يقررها القانون الطبيعي، فهو يملك بالطبيعة الحق في حماية ما هو خاص به، اي حريته وامواله ضد كل اشكال عدم العدالة والاساءة الى الناس الآخرين. وهو بمقدوره ان يقاضي ويعاقب الاعتداءات الصادرة عن هؤلاء ضد هذا القانون، وذلك طبقا للخطورة التي تعزى لأخطائهم. وعند الحاجة يمكن ايقاع الموت بهم، وذلك عندما يتعلق الامر بجريمة على درجة عالية من الجسامة بحيث تقتضي مثل هذا العقاب)) ولاشك ان (لوك) يؤكد هنا، بشكل صريح وواضح، على الحقوق الفردية التي ستحتضنها، في وقت لاحق، اعلانات حقوق الانسان.

ثانيا : العقد الاجتماعي ونشوء المجتمع المدني.

((ان حالة الطبيعة هي ليست الفردوس الارضي، ومبادىء القانون الطبيعي ليست من النصاعة والبداهة، بحيث لاتجنح الميول الشريرة بالناس عن جادة الصواب)) هكذا كان يعتقد (لوك) على حد تعبير الدكتور (محمد فتحي الشنيطي). ان قلة عدد السكان بالقياس الى اتساع رقعة الارض المتاحة للأستغلال، كما كان الحال بالنسبة للقارة الامريكية، كان كفيلا في ضمان الاستقرار والسلام في المجتمع في حالته الطبيعية، وبالتالي تجنب جنوح الناس عن طريق الصواب. كما كان من الممكن تجنب ذلك لو ان

الاسرة الابوية التي تنتقل بقطعانها من مرعى الى آخر دون ان تستقر في مكان بالذات ودون ان تملك ارضا ما، قد اتخذت نموذجا. كما كان من الممكن تجنب ذلك لو ان كل شخص يكتسب ما يستطيع ان يمارس عليه عمله دون ان تكون له مصلحة في ان يعمل بدرجة اكبر مما تتطلبه حاجاته، ودون ان يخاطر اي شخص آخر بأفتقاد ارض يمكن استثمارها لأشباع حاجاته. ففي جميع الحالات الآنفة الذكر لم تكن المنازعات ما بين الافراد بصدد ملكياتهم لتصل حدا يتهدد السلام والامن. ما دام من الميسور للجميع ان يقروا بنية طيبة بمساحة الارض التي استطاع كل شخص ان يمتلكها.

ولكن حالة الطبيعة بواقعها هذا لم تستمر. فالتطور الاقتصادي في المجتمع في حالته الطبيعيةتجم عنه تعقد العلاقات الاجتماعية وانطماس العدالة والاستقلال الملازمين لحالة الطبيعة والحافظين للسلام والامن. ويرجع (لوك) هذا التطور الاقتصادي الى استعمال العملة. فمع ظهورها بات الانسان يميل الى تملك اموال تفوق حاجاته. وقبل هذا كان الانسان يجد نفسه محددا بعدة اعتبارات فيما يتعلق بميله الى التملك. منها عدم امكانية الحفاظ على ما يزيد عن حاجاته الاستهلاكية. وبالتالي عدم جدوى القيام بعمل ينتهي الى مثل هذه النتيجة. ولكن مع ظهور العملة اصبح ذلك ممكنا. وبسبب من ذلك فأن حالة عدم المساواة اذا كانت في البداية ضئيلة، فأنها راحت تتنامى. ويلخص (لوك) النتائج التي

ترتبت على ظهور العملة فيشير الى ((تزايد ندرة الارض وارتفاع قيمتها.)) ومن هنا ثار الحقد عند من يملكون قدرا اقل والخوف عند من يملكون قدرًا اعظم، وبالتالي دب الشقاق وعمت الفرقة واختفى السلام والامن. ولعل عاملا مهما كان قد ساعد على ذلك، الا وهو تمسك الافراد بحقهم في دفع الاذى عن النفس، ومعاقبة من يحاول الاساءة. ويستفاد من ذلك ان كل فرد يجد نفسه قاضيا في قضيته، بل وفي قضية المجتمع الانساني بأسره.. هكذا يمكن القول ان ما كان سائدا في حالة الطبيعة، مع هذه التطورات الاقتصادية التي عرفتها، هو ما يسمى بالعدالة الخاصة التي لم تكن لتمثل سوى رد فعل الضحية او اقاربه او اصدقائه. ولكن اللجوء الى العدالة الخاصة كان قد زاد من اختفاء السلام والامن.

ان (لوك) وجد انه كان من الضروري، لوضع حد لأختفاء السلام والامن، ان يصار الى ايقاف الحق الفردي في ايقاع العقاب الخاص. بكلمة اوضح ان (لوك) رأى ضرورة وضع حد للعدالة الخاصة. فمما لاشك فيه ان التفسير الشخصي للقانون الطبيعي، الذي كان يتم من قبل كل من يعنيه الامر، كان يقود الى الكثير من التعسف. وهكذا فأن الانسان الماقبل - سياسي كان قد استشعر الحاجة الى اشياء ثلاث : قانون وضعي واضح ومحدد، قاضي غير متحيز من اجل تطبيق هذا القانون، وقوة جماعية قادرة على ان تفرض احترام الحكم الصادر عن القاضي. ان هذا ما كان يحتاجه الانسان الماقبل - سياسي، ولم يكن بحاجة الى اكثر من ذلك.

بكلمة اوضح ان ما كان يحتاج اليه هو التضحية بحقه في اصدار الحكم، ولكن ليس الى اكثر من ذلك. ان حقه في حماية حياته وحريته وامواله، ينبغي ان يبقى متكاملا دون ان يمس، مهما كانت النتائج. والا فأن الفرد سوف يهجر واحدا من حرياته، وانما حريته الشخصية نفسها، وسبب وجوده. فأنا ارغب في ان اكون مواطنا من اجل تحسين شروط وجودي، فأذا ما سمحت الدولة لنفسها، من باب الصدفة، في ان تسيء لها، فأني سوف ابقى في حالة الطبيعة او اعود اليها. وقد اكد (لوك) بهذا الصدد قائلا: ((ان الغاية الاساسية التي يستهدفها الناس من وراء اقامة الدولة والخضوع لحكومة، هو حماية ذاتيتهم الخاصة)) اي حماية حقوقهم الاساسية.

ومن اجل بلوغ هذه النتيجة يصار الى طريقة تعاقدية وكتب (لوك) بهذا الخصوص قائلا: ((ان الطريقة الوحيدة، بالنسبة لأي واحد، من اجل ان يتنازل عن حريته الطبيعية، يتحمل التزامات المجتمع المدني هي ان يتفاهم مع آخرين لغرض التجمع وتشكيل جماعة مكرسة من اجل ان تجلب لهم جميعا الرفاه والامن والسلام، ضمن اطار التمتع المضمون بأموالهم، مع توفير افضل حماية ضد اعتداءات اولئك الذين لم ينتموا الى هذه الجماعة.)). ان هذه الجماعة ستمثل بلاشك الدولة، غير ان سلطة الدولة في نظر (لوك) تأتي عن مصدر وحيد هو حاصل تنازل الافراد عن حق محدد بالذات هو الحق في ايقاع العقاب الخاص لتحتكره الدولة

لنفسها. ويترتب على ذلك ان الدولة لاتستطيع ان تمد بنفوذها الى خارج ما هو ضروري من اجل تحقيق اهداف المجتمع في ضمان العقاب العام، كيما تتوفر امكانية افضل امام الافراد في ضمان الامن والسلام، وبالتالي التمتع بالحقوق الفردية. وبالنتيجة فأن قيام الدولة، بموجب العقد الاجتماعي، ليس من شأنه ان يعدم الحريات الفردية التي كانت قائمة في حالة الطبيعة، ذلك لأنه لايقترن الا بالتخلي عن خق واحد فقط الا وهو الحق في ايقاع العقاب الخاص الذي كان سائدا في حالة الطبيعة، وذلك من اجل ضمان التمتع بكافة الحقوق الاخرى. وهكذا فأن (لوك) اذا كان يسلم بأن قيام الدولة بموجب العقد الاجتماعي، يقترن بوجود سلطة اكراه عامة مستقلة عن سلطة كل فرد ومتميزة عنها ومتفوقة عليها، ومتمتعة بالسمو بالقياس اليها، فأن هذه السلطة لاتتجاوز حدود ممارسة العقاب العام من اجل ضمان السلام وبالتالي تهيئة الفرصة المناسبة للتمتع الفعلي بكافة الحقوق. ان (هارولد لاسكي) كان قد لخص فكرة (لوك) بهذا الخصوص، عندما قال: ((ان الدولة لديه تبدو بصفتها شركة ذات مسؤولية محدودة)) ويعلق (مارسيل برلو) على تكييف (لاسكي) لسلطة الدولة لدى (لوك) فيقول: ((ان الدولة لدى (لبوك) تبدو بصفتها شركة ذات مساهمة محدودة))

وهكذا نرى ان (لوك) لم يقم القطيعة ما بين الانسان الطبيعي والانسان المدني. ان الثاني يحتفظ بحقوق الاول، عدا حق ايقاع

العقاب الخاص، وهو بمقدوره ان يتشبث بها في شكل متناسب ضد ما يسمى ((بالسيادة)) التي تستهدف انكارها. ان هذه الاستمرارية التي تبدو ممكنة بسبب الخاصية المسالمة للمجتمع الطبيعي، كانت موضع انكار (هوبس)، ولكنها تبدو في الحقيقة التفسير التكنيكي للدولة الليبرالية، اي لنظام يسود فيه مفهوم الحد الفردي، حد الملكية الخاصة وحد الحياة الخاصة. وهو، في الواقع، حد تكونه حقوق الانسان.

ان (لوك) لم يستسغ فكرة السيادة، وذلك لسببين : الاول هو انها تنتهي الى امكانية وجود ارادة فردية ذات سيادة. ان الملكية تمثل في نظره نظاما رائعا، ولكن فقط عندما يلتزم الملك بالتوقف عند حدود الوظائف التنفيذية والدبلوماسية التي ينبغي ان ينجزها تحت رقابة السلطة الاساسية، اي السلطة التشريعية التي تمثل تعبيرا مباشرا عن ارادة الشعب. ان الامير هو قاضي المجتمع. و (لوك)، طبقا للتقليد البريطاني، لا ينكر عليه ((امتيازاته)) او ((حقه في استعمال السلطة التي يمسك بها من اجل خير المجتمع، وذلك في الحالات العديدة التي لايكون فيها القانون المدني دقيقا))، ولكن الامير يقوم بذلك ((لغاية ما تتيسر امكانية دعوة السلطة التشريعية لتتدبر الامر.)). ان الملكية تفترض الثقة العقلانية، والقابلة للنقض، للشعب تجاه عاهله. والسبب الثاني هو انه لايمكن ان يكون الامر متعلقا بأرادة جماعية ذات سيادة، ذلك لأن النظام التمثيلي من الممكن الايصاء به عندما ينجز رسالته. ولكن ذلك

لايعني ان البرلمان سيجد نفسه فوق القواعد المطلقة. ((فمهما كانت اليد التي تمسك بالحكم... الامير او مجلس الشيوخ بمقدورهما بالتأكيد ان يمسكا بسلطة وضع القوانين اللازمة لتنظيم الحق في الملكية ما بين الرعايا، ولكنهما لايستطيعان ان ينتزعا كلا او جزءا مما يعود الى الرعايا، دون رضا هؤلاء الاخيرين)) ان المشرع ليس بذي سيادة، ان غايته الوحيدة تتلخص في الحفاظ على حقوق الانسان. وهكذا نرى انه اذا ما ابحنا لأنفسنا الكلام عن سيادة في فكر (لوك) فأنها سوف لن تكون الا سيادة الفرد التي يتم اللجوء اليها، من اجل الدفاع عن حقوقه، بالعودة الى الطبيعة، اي باللجوء الى الثورة، سواء كانت ضد الملك او ضد المشرع. بكلمة اخرى ان (لوك) جعل الثورة امراً ممكنا ومشروعا من الناحية الطبيعية والعقلية عندما تتعدى سلطة ما على حقوق الانسان الطبيعية او تفشل في احترامها والمحافظة عليها، سواء تمثلت هذه السلطة بالحكومة او بالبرلمان.

ثالثا : العلاقة ما بين السلطات.

ولكن من اجل تحاشي مثل هذه النتيجة يمكن اللجوء الى تنظيم سياسي معين قادر على ضمان حقوق الافراد من اي اعتداء يرد عليها. وهذا التنظيم ينطلق من الاقرار بوجود سلطات ثلاثة : هي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، وترتبط هذه السلطات الثلاثة فيما بينها بعلاقة من نوع معين.

يقصد (لوك) بالسلطة التشريعية البرلمان الذي يضم ممثلين يختارهم الشعب، ويظلون، من حيث كونهم موضع ثقة مسؤولين امامه، ويحتفظ الشعب دائما بالسلطة العليا في حله وتغييره اذا ادرك انه يسلك سلوكا يتعارض مع المهمة التي اوكلت اليه. ولكن البرلمان يبقى في نظر (لوك) هو السلطة العليا. وهو يتمتع بهذه الصفة لأنه يمثل القوة المتحدة للجماعة، والجماعة عندما تكون جسدا واحدا سوف لن تكون لها الا قوة واحدة. والبرلمان يتم انتخابه من حين الى آخر عن طريق الاقتراع الشعبي، ووظيفته تتحدد بوضع القوانين التي يفترض تطابقها مع القوانين الطبيعية، وعدم مخالفتها لها بأي حال من الاحوال.

اما السلطة التنفيذية فيقصد بها (لوك) الحكومة وعلى رأسها الملك. واذا كان (لوك) قد جعل من السلطة التشريعية سلطة عليا، فأن السلطة التنفيذية ستبدو سلطة متأتية، وبالتالي فأنها ستكون بالصرورة اوطأ من الأولى. وهي تتميز عن هذه الاخيرة في انها لاتستطيع ان تضع القوانين، وانما تقوم بتنفيذ القوانين التي تضعها السلطة التشريعية، وهي بهذا المعنى تخضع للأخيرة. ولكن بالمقابل يلاحظ ان السلطة التنفيذية تتمتع بأستقلال اوسع فيما يتعلق بالشؤون الخارجية، ذلك لأن هذه الشؤون تفلت في الجزء الاكبر من هيمنة القوانين الوضعية، ويجب ان تترك للمبادرة الحكيمة للحكومة ولرجالها المختصين حتى يمارسونها بأكبر قدر من البراعة.

ولم تحظ السلطة القضائية بعناية (لوك)، اذ انه لم ينظر لها بأي شكل من الاشكال.

ان (لوك) كان حريصا على تحديد العلاقة بين هذه السلطات الثلاثة. فكان حريصا بالتالي، على ان لايتم تنفيذ القوانين من قبل ذات الجهة التي تقوم بوضعها. ان هذا الحرص فسر من قبل البعض على انه ينتهي بـ (لوك) الى القول بالفصل ما بين السلطات الثلاثة. ولكن هذا التفسير لايبدو سليما. ان (بيتر لاسلت) كان قد اكد بأن الفصل ما بين السلطات الثلاثة لم يذكر ابدا من قبل (لوك). فالسلطة القضائية لم تمثل بالنسبة له سلطة منفصلة، وانما هي بالاحرى الاختصاص العام للدولة، ولا يوجد هنالك ما يبرر وضعها بعيدا عن السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية. ان (لوك) كان قد اقر بضرورة ان يكون القاضي بعيدا عن التحيز ومجهزا بالاختصاص، ولكنه لم يشأ ان يجعل منه جهة متميزة. ان (لوك) نظر الى السلطة القضائية بأعتبارها سلطة مختصة بشؤون معينة ويلحقها بالسلطة التنفيذية.

ان (لوك) يشارك في الحقيقة الرأي الذي كان سائدا والذي كان يقضي بموازنه سلطة الحكومة، وذلك عن طريق وضع عدة اجزاء منها في ايدي مختلفة اذ هو يتحدث عن ((موازنة سلطة الحكومة عن طريق وضع اجزائها المتعددة في ايدي مختلفة)) ان (لوك) كان قد تحدث عن طبيعة متميزة للسلطة التشريعية وطبيعة متميزة للسلطة التنفيذية وطبيعة متميزة للسلطة الفدرالية. واذا كان

قد فعل ذلك فأنه كان لغرض التمييز في الوظائف، ان لم تقل في الاسماء، التي تضطلع بها الدولة وهي تأخذ طريقها الى الوجود.

ولكن لم يدر في خلده ان يضع الحدود الفاصلة بينها ليتم الكلام عن فصل ما بين السلطات، بكلمة اوضح ان الذي شاءه (لوك) هو ان لاتكون هذه السلطات الثلاثة في يد واحدة، بعد ان تكون قد تميزت الواحدة عن الاخرى وظيفيا.

وقد اوضح (مارسيل برلو) موقف (لوك) هذا بجلاء عندما اكد انه منذ العهد الاغريقي ظهر عدد من علماء السياسة ممن ذهبوا الى ان السلطة تتخذ طرقا مختلفة في التعبير عن نفسها، وبالتالي فأن بنيتها من الممكن ان تتضمن عدة اصناف من الهيئات التي تمارس وظائف مختلفة. وهكذا نرى (ارسطو) في كتابه ((دستور اثينا)) يميز ما بين المناقشة والامر والعدالة. ولكن يبدو ان الفكرة لدى (لوك) كانت قي ذهبت الى ابعد من ذلك. فالسلطة، في نظره، تقسم من حيث الممارسة الى نشاطات ثلاثة تضمن التشريع والتنفيذ والفدرالية. فبالنسبة لـ (لوك) يوجد هنالك ثلاثة ميادين للعمل هي ميدان القانون، وميدان تطبيق القانون من قبل الادارة والقضاء وميدان العلاقات الدولية. ان (لوك) يرى بأن هنالك محذورا يهدد الحرية، وبالتالي يهدد الفرد في ان يكون كل اشكال العمل تحت تصرف نفس الاشخاص. ينبغي بأي ثمن فصل تحضير القوانين عن تنفيذها. ان سلطة عمل القوانين ينبغي، في نظره، ان

تعود الى البرلمان، وعلى العكس من ذلك، فأن عددا ضيقا من اعضاء المجتمع سيضطلعون بتنفيذها. ان السلطتين ستكونان مختلفتين في نفس الوقت، ذلك لأن البرلمان الذي يقوم بوضع القوانين لايقوم بتنفيذها، وان منفذي القوانين سوف لايوجدون في البرلمان الذي يقوم بوضعها. هذا فضلا عن ان البرلمان سوف لن يكون دائميا، ان تحديد القاعدة ينبغي ان لايختلط مع تطبيقها الذي هو من عمل سلطة مستمرة، ولكن بالمقابل فأن (لوك) لايجد محذورا من ان تلحق العلاقات الدولية - السلطة الفدرالية - بالسلطة التنفيذية.

ولاشك ان (لوك) في هذه النقطة، مثلما هو الحال في النقاط الاخرى الآنفة الذكر، كان قد وضع اسس الليبرالية السياسية، وعلى اساس من هذا نستطيع ان نتلمس التأثير الذي تركه على مجمل الفكر السياسي، وبشكل خاص على (مونتسكيو)، كما سنرى ذلك.

المبحث الثاني : مونتسكيو.

ينحدر (مونتسكيو) من عائلة نبيلة، وقد ولد عام (١٦٨٩) قريبا من مدينة (بوردو) في فرنسا. وتابع دراسته القانونية، ليصبح بعد ذلك مستشارا في برلمان(بوردو). ولكن خارج هذا العمل الوظيفي كانت تأخذه الرغبة في التأليف. فقد كان يقول: ((اني

امتلك هوس وضع كتب)). وقد كانت المذكرات العلمية التي قدمها الى اكاديمية (بوردو) بداية الطريق في اشباع هذا الهوس. وقد سار في هذا الطريق خطوة ابعد عندما وضع كتابه الاول ((رسائل فارسية)) (١٧٢١) ليثبت فيه، من خلال استعماله لحكاية خيالية تتضمن شخصيات واحداث شرقية، ان (الآداب تصنع دائما افضل المواطنين، وهي بذلك تتفوق على القوانين)). غير ان الناس يتملكهم تعب ان يكونوا فضلاء، ولذلك فأن افضل الانظمة لاتدوم الا لوقت محدود. ويذهب (توشارد) وجماعته الى الاعتقاد بأن لايوجد هنالك ما يحول دون التفكير في ان (مونتسكيو) كان قد وضع عبر هذه الحكاية الخيالية افضل ما عنده في ميدان الفلسفة السياسية.

ان النجاح الذي حققه هذا الكتاب قاد بمؤلفه الى الانتقال الى باريس لتستقبله صالوناتها الفكرية. كان بأمكان (مونتسكيو) ان يضع بعد ذلك الكثير من الكتب، كما فعل معاصروه، ولكن طموح مفكرنا كان اكبر من ذلك. لقد اطلق لنفسه عنان السفر، مستفيدا من ذلك ليقوم بمتابعة عادات واخلاق الشعوب، بالاضافة الى انظمة الحكم فيها. بعدها عاد ليحبس نفسه في قصر قرب (بوردو) ويبدأ عمله الفكري مستخلصا الدروس من مشاهداته التي كونها في البلدان التي قصدها اثناء سفره. وقد تمخض عمله الفكري هذا عن وضع كتاب معروف هو ((ملاحظات حول اسباب عظمة وتدهور الرومانيين)) وذلك عام (١٧٣٤). وبعد جهد استغرق قرابة عشرين

سنة وضع كتابه الشهير ((روح القوانين)) وذلك عام (١٧٤٨). وفي عام (١٧٥٠) يضع اضافة لهذا الكتاب ضمنها كتابا يحمل عنوان ((دفاع عن روح القوانين)). ولكن عمره آنذاك كان قد تجاوز الستين، ويبدو ان الجهد الذي بذله في التأليف كان قد استنفذ صحته. وفي عام ١٧٥٥ توفي (مونتسكيو) في باريس اثناء احدى سفراته المعتادة اليها.

اولا : المنهجيــة

لقد كان (مونتسكيو) مأخوذا بالرغبة العميقة في فهم الواقع، ولكن الواقع، اي واقع، يبدو في شكل تنوع بالغ لا حد له : تنوع في العادات، تنوع في التقاليد، تنوع في الافكار، تنوع في المؤسسات، تنوع في القوانين الخ... وكتب (بول هازار) في كتابه ((الفكر الاوربي في القرن الثامن عشر)) وهو يتابع موقف (مونتسكيو) من التعدد الشديد في القوانين، فقال: ((انه شعر بقلق زمانه، لأن المرء لم يكن يستطيع ان ينظر في كثرة القوانين، وعدم تجانسها، دون نوع من اليأس، وذلك كقوانين الرومان، وقوانين شعب ((الفرنجة)) في العصور الوسيطة، وقوانين افريقيا وآسيا، وقوانين العالم الجديد، والقوانين التي كانت تحكم منذ آلاف السنين حياة البشر الذي كانوا لايزالون متوحشين. والقوانين التي تملي اليوم احكام محكمة لندن او برلمان باريس))

امام هذا التنوع البالغ الذي يتخذه الواقع ينبغي البحث عن

كل ما من شأنه ان يضمن التنسيق المتجانس. فكيف بالامكان اكتشاف التنسيق المتجانس ؟

ان (مونتسكيو) كان يرى ان خارج فوضى المفارقات العابرة التي قد تبدو كما لو انها الاسباب الحقيقية لوجود الوقائع، ينبغي اكتشاف الاسباب الحقيقية الفعلية التي تمثل الاسباب العميقة لوجود الوقائع. وهكذا فأنه كان قد كتب في كتابه ((ملاحظات حول اسباب عظمة وتدهور الرومانيين)) قائلا : ((ليست الثروة هي التي تحكم العالم... فهناك اسباب عامة، سواء كانت اخلاقية او طبيعية، تفعل فعلها في كل مملكة، فترفع من مكانتها او تبقيها ثابتة او تسقطها. ان كل الاحداث الطارئة تخضع لهذه الاسباب العامة. واذا ما حدث ان صدفة، متمثلة بمعركة، اي بسبب خاص، قد اتت على نهاية دولة، فأن نجاح هذه الصدفة يرجع الى انه كان يوجد هنالك سبب عام فرض ان تنتهي هذه الدولة عن طريق هذه المعركة لوحدها. وبكلمة موجزة ان المسلك العام يجر معه كل الاحداث الطارئة الخاصة.)) وفي كتابه ((روح القوانين)) يقول (مونتسكيو) : ((لم تكن (بولتافا) هي التي اضاعت (شارل الثاني عشر) (يقصد(مونتسكيو) هنا الاشارة الى معركة بولتافا في اوكرانية التي خسر فيها ملك السويد الحرب ضد ملك روسيا عام ١٧٠٩). فلو لم يكن قد تحطم في هذا المكان، لكان من الممكن ان يتحطم في مكان آخر)) على اعتبار ان اسبابا عامة غير هذه المعركة، كانت قد توافرت لتحطمه، ولم تكن خسارته في هذه

الحرب الا تعبيرا عن هذه الاسباب العامة. وربما يمكن تلخيص افكار (مونتسكيو) في هذا المجال بالقول بأن وراء الاحداث الظاهرية ينبغي تلمس الاسباب العامة الفعلية والعميقة، على اعتبار انها هي التي تصلح في التفسير.

ليس هذا فقط وانما يلاحظ (مونتسكيو) ان المرء بمقدوره ان ينظم التنوع البالغ في الاخلاق والعادات والتقاليد والمؤسسات والقوانين في نماذج ذات عدد صغير. فما بين التنوع الذي لا نهاية له هنالك صيغة وسيطة يمكن ضمانها عن طريق نماذج محددة. ومثل هذه النماذج يمكن بلوغها اذا ما تم الاعتقاد بأن نوعا من النظامية تحكم الفرد وتحكم حريته. ان مقدمة كتابه ((روح القوانين)) تكشف عن هذه الفكرة الاساسية، فهو يقول : ((لقد تفحصت اولا الناس، وقد توصلت الى الاعتقاد بأنه في خضم هذا التنوع البالغ الذي لا نهاية له في القوانين والاخلاق لم يكن هؤلاء الناس مسيرين فقط بموجب اهوائهم)) وهكذا يبدو ان وجود هذه النظامية التي تنتهي الى اذابة الاجزاء في الكل، لا تطرح على (مونتسكيو) اية مشكلة، طالما انها تمثل مسلمة ثابتة، ولذا فأنه يتجاوزها لمتابعة طبيعتها. بكلمة اوضح ان الامر لايتعلق بأثبات هذه النظامية، وانما يتعلق بالاحرى بتحديد ما اذا كانت نظامية اخلاقية او نظامية طبيعية.

في بداية كتابه ((روح القوانين)) يبدو (مونتسكيو) وقد اتخذ جانب (لوك) وانصار القانون الطبيعي، ليستخلص من حالة الطبيعة

مجموعة من القوانين الطبيعية، لتكون مصدر الالتزام الاخلاقي والاجتماعي والسياسي، ومصدر كل شرعية. ((ان الكائنات المتميزة الذكية بمقدورها ان تمتلك قوانين كانت قد وضعت، ولكنها تمتلك في نفس الوقت قوانين اخرى لم توضع. فقبل ان توجد الكائنات الذكية كان وجودها ممكنا، وكانت تمتلك علاقات ممكنة، وبالتالي قوانين ممكنة. فقبل ان تمتلك قوانين موضوعة، كانت هنالك علاقات عدالة ممكنة. ان القول بعدم وجود ما هو عادل او غير عادل الا في حدود ما تأمر به او تقتضيه القوانين الموضوعة سوف يعني انه قبل أن ترسم الدائرة كانت انصاف اقطارها غير متساوية.))

والقوانين في نظر (مونتسكيو) تبدو بصفتها ((العلاقات الضرورية التي تأتي عن طبيعة الاشياء. ان الطبيعة الانسانية وطبيعة الاشياء تفترضان، اذن، في المقام الاول نظاما شموليا، اي ((نموذجيا))

ولكن (مونتسكيو) لايتوقف عند حدود مفهوم الطبيعة في ضمان النظامية، فهو يتلمسها كذلك في الظواهر الثابتة. ان النظامية تبقى مسيطرة في الوقت الذي يغازل فيه (مونتسكيو) التفسير القائم على الحتمية الميكانيكية، وذلك من خلال نظريته في السببية الطبيعية (المناخ، الارض الخ... الاقتصاد) التي يفسر بموجبها سيكولوجية الناس، وانظمتهم السياسية، وتاريخهم وحضارتهم. فالبرودة، مثلا، اذا ما لامست الالياف العصبية فأنها تولد الطاقة، والقوة التي

تتمخض عنها الثقة بالنفس، والشجاعة وشدة القلب، والحشمة، وطهارة النفس. ان البرودة من شأنها ان تخلق نموذجا من الانسان الخشن والعنيف، نموذج الجيش في الانظمة العسكرية، وفي الغزوات العظمى الواسعة الخ... ويبدو ان الاسباب الطبيعية تسيطر على الحتمية الاخلاقية للقانون الطبيعي.

وقد اوضح (بول هازار) الدور الذي تلعبه هذه الاسباب الطبيعية لدى (مونتسكيو) من خلال اشارته الى دورها بالنسبة للقانون، فقال : ((ان اي قانون، مهما بدا خاضعا للهوى المائل - يقتضي دائما علاقة ما، لأن اي قانون هو متعلق بالشعب الذي انشيء له، اي بالحكومة، وبطبيعة البلد، ومناخه، وبخاصية الارض، وبنوع حياة السكان، ودينهم وثروتهم وعددهم وطباعهم وطرائقهم وتجارتهم، وفوق ذلك فأن للقوانين علائق، فيما بينها، ولها علائق بأصولها، وبغاية المشرع. كيف تأسست تلك العلاقة؟ انها نتيجة لطبيعة الكائن، وهي تتجه من كائن معين الى مظاهر وجوده. فمن حيث ان العالم المادي موجود، فأنه توجد قوانين تتفق مع طبيعته المادية. ومن حيث انه يوجد ملك فأنه توجد قوانين تتفق مع طبيعته الملائكية، ومن حيث ان الحيوانات موجودة فأنه توجد قوانين تتفق مع طبيعته الحيوانية، بل ان اللاهوت نفسه له قوانينه، لأن الاله له علاقة بالكون كخالق وكحافظ، وهو يعمل حسب هذه القواعد لأنه يعرفها، وهو يعرفها لأنه صنعها، وقد صنعها لأن لها علاقة بحكمته وقدرته.))

ان هذه الحتمية الميكانيكية التي تحكم العلاقة السببية هي التي تضمن النظامية في الوقائع وتقلل، الى القدر الممكن، من تنوعها البالغ. لقد كتب (مونتسكيو) بهذا الصدد قائلا: ((لقد وضعت المبادىء، وقد رأيت الحالات الخاصة تخضع لها من ذاتها، وان تواريخ الشعوب كلها ما هي الا نتيجة لها، وان كل قانون خاص يرتبط بقانون آخر، او يرتبط بقانون آخر اكثر عمومية.))

وهكذا فأنه يبدو من الممكن ان نتجاوز التنوع البالغ الذي نشهده في العادات، مثلا، بطريقتين : اولا، بالعودة الى الاسباب الفعلية المسؤولة عن هذه العادات، ومن جهة اخرى، بأستخلاص مبادىء او نماذج تشكل مستوى وسيطا ما بين التنوع البالغ، غير المتجانس، والوحدة المطلقة. وبكلمة موجزة يمكن القول بأن الصيرورة تصبح مدركة عندما يتم ادراك الاسباب العميقة التي تحكم المسلك العام للأحداث، كما يتم جعل التنوع البالغ مدركا عندما يتم تنظيمه داخل عدد ضيق من النماذج.

ثانيا : الحرية السياسية

سبق ان لاحظنا (مونتسكيو) وهو يتحدث عن ((العلائق الضرورية التي تنبثق من طبيعة الاشياء.)). ويعلق (بول هازار) على هذه لفقرة بالقول : ((ان كلمة ضرورة، كلمة خطيرة، معناها انه توجد بين مناخ معين وفرد معين علاقة لايمكن محوها. وان الفرد سيكون هو ما يتطلبه الوضع الجغرافي، وطبيعة الارض

وسطحها ومنتجاتها والسماء والريح، اي ان الصيني سيكون هو من يتطلبه المناخ الصيني، ولن يغير احد الصينيين ولا الافريقيين ولا الامريكيين ولا اي احد من سكان عالمنا، ولا القمر ولا الشمس ولا المجرة. وليست هذه هي الضرورة الوحيدة، انها ليست سوى واحدة من تلك الضرورات التي لاتحصى، والتي تنوء علينا.)) ان شعوب الشمال نشيطة بينما شعوب الجنوب رخوة. وتلك مسالة الياف. وهذه الاخيرة تتنوع بفعل البرد او الحر، اي ان الهواء البارد يقلص اطراف الياف جسمنا، وذلك يزيد في قوتها ويساعد على عودة الدم من الاطراف الى القلب، وهو يقلل من طول تلك الالياف، وعن طريق ذلك هو يزيد ايضا من قوتها. وان الهواء الحار، على الضد من ذلك، يحدث ارتخاءا في اطراف الالياف ويطيلها، واذن فهو يقلل من قوتها ومقدرتها على العمل... وهذا هو السبب في ان الشرقيين يتميزون بالرخاوة وخاضعون للسلطة الاستبداديه، بينما الشماليون هم دائما اقوياء ونشطاء

وفي ظل هذه الضرورات المتعددة التي تقتضيها حتمية (مونتسكيو) الميكانيكية، سيجد الفرد نفسه وقد قيد الى درجة تصبح فيها حريته وقد خضعت لقدر اعمى. غير ان (مونتسكيو) شاء ان ينفي رغبته في الوصول الى مثل هذه النتيجة، اذ قال: ((ان الذين قالوا بأن قدرا اعمى هو الذي انتج كل النتائج التي نراها في العالم، انما قالوا بتناقض عظيم، اذ اي تناقض اعظم من ان قدرا اعمى يمكن ان ينتج كائنات عاقلة؟)). ان قدرا اعمى

لايستطيع ان ينتج كل ذلك، ليكن هذا، ولكن حينئذ يعرض، في رأي (بول هازار) خطر آخر ادق من الاول، وهو محتوى في العبارة المجاورة التي يعارض بها (مونتسكيو) العبارة الاولى وهي: ((انه يوجد عقل اولي، وان القوانين هي العلائق التي توجد بينه وبين الكائنات المختلفة، وعلائق هذه الكائنات المتباينة فيما بينها.. وعلى هذا النحو فأن الخلق الذي يبدو عملا تحكميا يفترض قواعد غير متنوعة.)). كانت هذه الفكرة عزيزة على (مونتسكيو) وقد عبر عنها منذ ((الرسائل الفارسية)) واتخذ منها سندا لنظراته، ولكن هذه الفكرة تبقى تمثل لب الحتمية الميكانيكية التي لابدّ من ان تفر الحرية من امامها.

و (مونتسكيو) يقر بنوع من الفرق البسيط ما بين العالم المادي والعالم الانساني. وهذا الفرق ربما يوحي لأول وهلة بأن (مونتسكيو) شاء من خلاله ان يقر بنوع من الحرية ليتمتع بها الانسان. ولكن هل اخذ بذلك فعلا؟. لقد اكد (مونتسكيو) قائلا: ((انه لايعوز العالم العقلي (الانساني) كثيرا ان يكون النظام سائدا فيه بدرجة سيادته في العالم المادي، ولو ان الاول له ايضا قوانين هي بطبيعتها غير متغيرة، الا انه لايتبعها على الدوام، كما يتبع العالم المادي قوانينه. والسبب في ذلك هو ان الكائنات الشخصية العاقلة هي محدودة بطبيعتها، وبالتالي هي معرضة للخطأ، ومن ناحية اخرى انه من طبيعتهم، انهم يتصرفون من انفسهم، واذن فهم لايتبعون قوانينهم الاولية، بل ان القوانين التي يمنحون انفسهم

اياها، لايتبعونها)) فالكائنات الشخصية تتصرف من نفسها ولاتتبع القوانين الاولية، ولا تتبع القوانين التي تضعها. هل شاء (مونتسكيو) ان يقر لها، في هذه الحدود، بالحرية؟ ربما يكون قد شاء ذلك وهو يقول: ((اجل انه ينبغي ان يقتاد نفسه))، ولكنه سرعان ما يعود ليؤكد استحالة ذلك، وبالتالي استحالة تمتعه بالحرية، وذلك بسبب ان الانسان، بحكم الضرورات التي يخضع لها، او بحكم الحتمية الميكانيكية التي يخضع لها، يمثل كائنا محدودا، وانه معرض للجهل وللخطأ، وان المعارف الضعيفة التي لديه، يفقدها ايضا، وهو، يوصف بانه مخلوق حساس، يصير معرضا للهوى، فهو بالتالي غير جدير بالحرية، وليس ادل على ذلك من ان الانسان معرض، في كثير من الاحوال، لأن ينسى ربه لذلك فأن الله ذكره بنفسه عن طريق قوانين الدين. وقد ينسى نفسه ولذلك فأن الفلاسفة قد انذروه بواسطة قوانين الاخلاق وبتذكيره بأنه وجد ليحيا في المجتمع، وكانوا قد لفتوا نظره في ان لاينسى الآخرين، ومن ثم فأن المشرعين قد ردوه الى واجباته بواسطة قوانين سياسية ومدنية.

ان هذه التذكيرات، وهذه الانذارات، وهذه النواهي التي يخضع لها الانسان كانت قد اعدمت الحرية التي كان من المحتمل ان يتمتع بها بسبب هذه الخصوصية التي يتمتع بها عالم الكائنات الانسانية، والتي كان قد اشار اليها (مونتسكيو) ليرجع مرة اخرى ليعيش في ظل الحتمية الميكانيكية، وليبدو بالتالي بأعتباره مجرد

نتيجة ولايمكن ان يرقي الى مستوى العلة. وهكذا فأن الفرد سيجد نفسه، في اطار هذه الحتمية الميكانيكية وقد قيد الى درجة تصبح فيها حريته، التي كانت تبدو عزيزة على (مونتسكيو) كامنة في الخضوع للنظام، لتهبط بالتالي الى مستوى الشكلية البسيطة، الى مستوى الفكرة القائلة بأن الانسان بمقدوره ان يصطنع بنفسه حريته. فقد كتب قائلا: ((ان الحرية الفلسفية تتمثل في ممارسة (الانسان) لارادته.، او، على الاقل (اذا ما كان من اللازم الحديث عن كل المنتظمات وليس المنتظم الفلسفي لوحده) في الفكرة القائلة بأن المرء يمارس ارادته)). وبعد ان يحدد (مونتسكيو) حرية الارادة بهذا الشكل، يحاول ان يحدد معنى الحرية السياسية. فيقول : ((ان الحرية السياسية لاتتمثل ابدا في عمل ما يرغب به المرء. ففي الدولة او المجتمع، حيث توجد قوانين، لاتتمثل الحرية الا في القدرة على عمل ما ينبغي على المرء ان يرغب في عمله، وان لايكون ابدا مكرها على عمل ما لاينبغي على المرء ان يرغب في عمله. ينبغي ان يكون ماثلا في الذهن ما الذي يمكن ان يكونه الاستقلال، وما الذي يمكن ان تكونه الحرية. ان الحرية هي الحق في عمل كل ما تسمح به القوانين.))

ان هذه العلاقة ما بين الحرية، وهذه الحتمية الميكانيكية التي يتميز بها القرن الثامن عشر، على حد تأكيد (كسدورف) في كتابه ((المعنى الانساني للحرية))، سوف يسمح لـ (مونتسكيو) في تحضير منتظم سياسي يتجاوب مع النشاطات الخاصة للأفراد الذين

يحررهم من الاهتمامات السياسية والمخاطر الاجتماعية. ان هذا المنتظم السياسي سوف يدجن الدولة ويهشم عدائيتها ضمن اطار بنية دستورية تتطلع الى ان تهشم السلطة عن طريق تقسيمها، كما سنرى ذلك فيما بعد.

ثالثا : نماذج الحكم

لقد كرس (مونتسكيو) لمتابعة نماذج الحكم قرابة خمسة فصول من كتابه ((روح القوانين، ويبدو انه كتب هذه الفصول قبل سفره الى انكلترة، وفي فترة كان يخضع فيها لتأثير الفلسفة الاغريقية. وربما يمكن القول بأنه كان يخضع في هذه الفترة لتاثير كتاب (ارسطو) الموسوم بـ ((السياسة)). ولايوجد هنالك ادنى شك في ان (مونتسكيو) كتب هذه الفصول وكتاب (ارسطو) الآنف الذكر الى جنبه. ففي كل صفحة من صفحات هذه الفصول تواجهنا اشارة الى هذا الكتاب، سواء في شكل استعانة او في شكل نقد.

ان (مونتسكيو) يميز ما بين ثلاثة اشكال للحكم هي : الجمهورية، والملكية، والاستبدادية. وكل واحد من هذه الاشكال يتحدد بدلالة ما يدعوه مؤلف ((روح القوانين))، بطبيعة الحكم ومبدأ الحكم.

ان طبيعة الحكم تتمثل بكل ما من شأنه ان يجعل من حكم ما ذلك الذي يكونه. في حين ان مبدأ الحكم يتمثل بالعاطفة التي ينبغي ان تحرك الناس في اطار نموذج معين للحكم من اجل ان

يعمل هذا الاخير بشكل متناسق. وهكذا فأن االفضيلة على سبيل المثال تمثل المبدأ الذي يحكم الجمهورية.

ان طبيعة الحكم تتحدد بدلالة عدد الماسكين بالسلطة بالاضافة الى الاساليب المتبعة في ممارستها. لقد كتب (مونتسكيو) بهذا الصدد قائلا: ((اني افترض ثلاثة تعاريف، او بالاحرى ثلاثة وقائع: احدهما هي ان الحكومة الجمهورية هي تلك التي يتمتع فيها الشعب بأعتباره هيئة متكاملة، او جزء من الشعب فقط، بالقوة ذات السيادة. والملكية هي تلك التي يحكم فيها شخص واحد، ولكن بموجب قوانين ثابتة وقائمة، في حين انه في حالة الاستبدادية يحكم شخص واحد ولكن بدون قوانين، وبدون قاعدة، ويسير. كل شيء بموجب ارادته المحضة الخاصة، وبموجب اهوائه.)) وهكذا فأن طبيعة الحكم تعتمد في الاساس معيارين: الاول يتمثل بعدد الماسكين بالسلطة، ليتم التمييز في الاساس ما بين نظامين رئيسيين : الجمهورية من جهة والملكية والاستبدادية من جهة اخرى. غير ان الجمهورية، كنموذج للحكم، تنقسم الى نظامين فرعيين، انطلاقا من نفس المعيار، اي عدد الماسكين بالسلطة، وهكذا يتم التمييز بين الجمهورية الديمقراطية، والجمهورية الارستقراطية. فأذا كان الشعب كل الشعب، بأعتباره هيئة واحدة، هو الذي يمسك بالسلطة، فأننا سنكون ازاء جمهورية ديمقراطية. اما اذا كان جزء من الشعب فقط يمسك بالسلطة فأننا سنكون ازاء جمهورية ارستقراطية. اما المعيار الثاني فيتمثل بالاساليب المتبعة في ممارسة السلطة.

وبموجب هذا المعيار يتم التمييز ما بين الملكية والاستبدادية. فأذا كان كلا النموذجيين يشتركان في ان ممارسة السلطة تتم على يد شخص واحد، فأن التمييز بينهما يتم على اساس من ان ممارسة السلطة من قبل شخص واحد في ظل الملكية تتم بموجب القوانين والقواعد المرعية. اما في ظل الاستبدادية فأن ممارسة السلطة من قبل شخص واحد تتم بمنأى عن القوانين والقواعد المرعية.

ونماذج الحكم الآنفة الذكر تتعين كذلك بدلالة مؤشر آخر هو مبدأ الحكم. وهو كما اسلفنا يتمثل بالعاطفة التي تحرك الناس وهم يخضعون للسلطة، والتي بأنعدامها لايمكن ان يستمر نظام الحكم في الوجود، او على الاقل لايمكن ان يزدهر. و (مونتسكيو) يميز بين ثلاث عواطف اساسية، كل واحدة منها يتم اعتمادها من قبل نموذج معين من نماذج الحكم الثلاث الآنفة الذكر. وهكذا فأن الجمهورية تعتمد الفضيلة، والملكية تعتمد الشرف، والاستبدادية تعتمد الخوف. ان الفضيلة التي تعتمدها الجمهورية تتميز بطابعها السياسي، فهي بالتالي ليست فضيلة اخلاقية. انها تتمثل بالاحرى بأحترام القوانين وتكرس الفرد للجماعة. ولاشك ان الجمهورية لاتتطلب، من اجل ان توجد وتزدهر، ان يكون كل الناس فضلاء، وانما كل الذي تتطلبه هو ان تكون الفضيلة هدفا بالنسبة لهم يسعون اليها عن طريق احترامهم للقوانين وتكرسهم للجماعة. اما الشرف الذي تعتمده الملكية فيرادبه الاحترام الصادر من كل فرد لما يدين به لمرتبته

الاجتماعية. ولا يجد (مونتسكيو) حاجة لتعريف الخوف الذي تعتمده الاستبدادية، فهو يكتفي بالقول بأنه معروف للجميع، خصوصا وان الكثير من المفكرين السياسيين كان قد سبق لهم ان نظروا له بنوع من التفصيل. فقد اعتبره (هوبس) العاطفة الاكثر انسانية والاكثر جذرية التي انطلاقا منها فقط يمكن ادراك وتفسير الدولة في وجودها. واذا كان (مونتسكيو) لم يورد تعريفا للخوف، فأنه لم يتردد عن تقييمه. فهو لم يكن متشائما على طريقة (هوبس) ليجعل وجود الدولة مقترنا به، لذا فأنه ذهب الى الاعتقاد بأن الدولة التي تعتمده كأساس لنظام الحكم فيها، ستكون بلا ادنى شك، دولة فاسدة، وانها بسبب من ذلك لابد ان تكون على حافة العدم السياسي. اما الرعايا الذين يحركهم الخوف وهم يخضعون للسلطة في مثل هذه الدولة، فأنهم سوف يفقدون آدميتهم، وسوف لن يكونوا اناسا.

ان (مونتسكيو) كان قد لاحظ بأن تقسيم نماذج الحكم بدلالة طبيعة الحكم ومبدأ الحكك امر لا غبار عليه. ولكن (مونتسكيو) يبقى حريصا على منهجيته التي اشرنا اليها من قبل، لذا فأنه وجد في النماذج الثلاث للحكم: الجمهورية، الملكية، الاستبدادية، مجرد بناءات فوقية سياسية، على حد تعبير (ريمون آرون)، لأشكال معينة من المجتمع. ولاشك ان الفلاسفة الاغريق لم يعنوا تماما بالعلاقة ما بين نماذج الحكم كبناءات فوقية سياسية واشكال المجتمع، بأستثناء (اكزنوفون) ولذا فأن (مونتسكيو) سيتمتع

بقصب السبق في هذا المجال. ولكن تنبغي الاشارة الى ان (مونتسكيو) في تحديده لهذه العلاقة خضع مرة اخرى للحتمية الميكانيكية التي اشرنا اليها من قبل ليؤكد على العلاقة بين نماذج الحكم وسعة الارض التي يختص بها المجتمع. فهو يرى ان كل واحد من نماذج الحكم السابقة الذكر يستجيب لسعة معينة من الارض يختص بها المجتمع. فمن طبيعة الجمهورية ان لاتمتلك الا اقليما صغيرا، وبدون ذلك لاتستطيع الاستمرار في البقاء. والملكية ينبغي ان تكون ذات مساحة اقليمية معتدلة. فأذا ما كانت هذه المساحة صغيرة فأنها ستتحول الى جمهورية، واذا ما كانت هذه المساحة كبيرة فأن المسؤولين المحليين في الاقاليم المختلفة سيكونون هم انفسهم عظماء، بالتالي سوف تكون لهم بلاطاتهم الخاصة كما سوف يكونون بعيدين عن رقابة القانون، وفي الاخير سوف يكونون قادرين على التوقف عن تقديم فروض الطاعة ما لم تتم اقامة الاستبدادية كنموذج للحكم تمارس فيه القوة على هؤلاء، وعلى غيرهم من الرعايا في الاقاليم المختلفة، ليبقون خاضعين لعاطفة الخوف، وبالتالي يترددون في سحب ولائهم للعاهل. ((فالامبراطورية العظيمة تفترض سلطة استبدادية بالنسبة لمن يحكمها)) على حد قول (مونتسكيو)

ومن اجل ان يضفى (مونتسكيو) على تصنيفه لنماذج الحكم صفة الواقعية يحاول ان يتلمس له الامثلة، لاسيما الامثلة التاريخية. فالحكم الجمهوري يجد له مثلا في الجمهوريات القديمة، لاسيما

الجمهوريات الرومانية. اما الحكم الملكي فيجد له مثلا في الملكيات الاوربية، كالملكية الانكليزية، والملكية الفرنسية، اللتين كانتا قائمتين في زمانه. اما الحكم الاستبدادي فيجد له مثلا في الامبراطوريات الآسيوية القديمة، كالامبراطورية الصينية، والامبراطورية الفارسية، والامبراطورية الهندية، والامبراطورية اليابانية، الخ...

ويبدو ان (مونتسكيو) كان قد الحف في التأكيد على الحكم الاستبدادي، لاسيما في طابعه الشرقي، ليتحدث بالتالي عما اسماه ((بالاستبداد الشرقي)). لاشك ان معلومات (مونتسكيو) بصدد الشرق كانت جزئية الى حد بعيد. مع ذلك فأن اطلاعه على بعض الوثائق المتوفرة في زمانه، بالاضافة الى كتب الرحلات، كانت قد ولدت لديه القناعة في قدرته على ان يكون مفهومه الخاص بالاستبداد الشرقي. وطبقا لهذا المفهوم فأن أنظمة الحكم الشرقية تبدو استبدادية بقدر ما تنتهي الى الغاء كل بنية سياسية وسيطة بين العاهل والرعايا تستطيع ان تمارس ما يضمن الاعتدال في الحكم، ولو بشكل من الاشكال. ان الاستبداد الشرقي يبدو، في نظر (مونتسكيو) بمثابة الطغيان فالعاهل يبدو وحيدا في ممارسته للحكم، لأمتلاكه لكل السلطة، دونما منافس. وقد يوكل وزيرا في ممارسة جزء من السلطة. ولكن هذا الوزير يبقى مجرد وكيل ولا يمارس اختصاصا يختص به بصفته وزيرا. هذا بالاضافة الى ان دوره يقتصر على ممارسة جزء من السلطة فقط، يضاف الى ذلك ان

(مونتسكيو) يرى ان الاستبداد الشرقي يتميز بأنعدام وجود طبقات اجتماعية او مراتب اجتماعية او فئات اجتماعية تستطيع ان تلعب دور المعادل لسلطة العاهل. وفي الاخير يرى (مونتسكيو) ان الاستبداد الشرقي يتميز بممارسة السلطة بعيدا عن عاطفة الفضيلة او عاطفة الشرف. ان ممارسة السلطة في ظله تقوم على ساسا من عاطفة الخوف فقط. فالخوف يبسط ظله على الناس ببعده الذي لايعرف الحدود.

ما هو سر الحاف (مونتسكيو) في التأكيد على الاستبداد الشرقي، في الوقت الذي لم تكن قد تجمعت لديه المصادر اللازمة، لمتابعته متابعة دقيقة.؟ يبدو ان (مونتسكيو) كان قد توخى من وراء ذلك رسم صورة قاتمة لمستقبل الملكيات الاوربية وهي تسلك سلوك استبعاد الهيئات الوسيطة سواء تمثلت هذه بالطبقات الاجتماعية كالنبلاء او الطبقات الاخرى، او التقليل من احترامها، على اعتبار ان ذلك من شأنه ان يقود بهذه الملكيات بأتجاه الاستبداد الشرقي بخصائصه التي ذكرها. فقد اكد (مونتسكيو) قائلا بهذا الصدد : انه في مثل هذه الحالة ((كل الملكيات ستضيع في الاستبداد كما تضيع الانهر في البحر.)). بكلمة اخرى ان (مونتسكيو) شاء ان يحذر الملكيات الاوربية وهي تسلك السلوك الآنف الذكر من مغبة السقوط في الاستبداد الشرقي بالشكل الذي وصفه فيه.

رابعا : العلاقة بين السلطات

لقد لاحظنا من قبل ان (مونتسكيو) كان قد شعر بوطأة الحتمية الميكانيكية على الحرية الفردية، فشاء ان يخفف منها عن طريق بنية دستورية تنتهي الى تهشيم السلطة عن طريق تقسيمها الى عدة سلطات.

لقد عني (مونتسكيو) بالعلاقة بين السلطات عبر اهتمامه المتميز بالنظام السياسي في انلكترة. فقد كرس لهذا النظام قسما بارزا من كتابه ((روح القوانين)). وقد كانت لأفكاره التي ثبتها بهذا الخصوص في هذا القسم من كتابه اهمية كبيرة على مستوى الفكر الدستوري بوجه خاص، بحيث ان عددا لا بأس به من الدستوريين الانكليز فسروا النظام السياسي في بلدهم، في ضوء ما قاله (مونتسكيو) بهذا الصدد. وباتوا يعتقدون انه ليس بالامكان فهم جوهر هذا النظام السياسي الا بالرجوع الى ((روح القوانين)) في القسم الذي كرسه (مونتسكيو) لتحليل هذا النظام السياسي.

لقد تلمس (مونتسكيو) في انكلترة نظاما سياسيا يعتمد على مقومين اساسيين هما : الحرية السياسية والتمثيل السياسي. لقد كتب في كتابه ((روح القوانين)) قائلا : ((على الرغم من ان كل الدول تعنى بذات الموضوع الا وهو الحفاظ على وجودها، فأن كل دولة من الدول تعنى كذلك بموضوع معين بالذات بأعتباره موضوعا تختص به. فزيادة رقعة الاقليم كانت الموضوع الذي

اهتمت به روما، في حين ان الحرب كانت الموضوع الذي اهتمت به (لاسديمون) (اسبارطة). والدين كان الموضوع الذي اختصت به الشرائع اليهودية والتجارة كانت الموضوع الذي اختصت به (مرسيليا)... وهنالك كذلك امة تشكل الحرية السياسية الموضوع المباشر لدستورها. اما فيما يتعلق بالتمثيل السياسي، فالملاحظ ان (مونتسكيو) لم يضعه في المقام الاول من نظرية الجمهورية. فالجمهوريات التي كان يفكر بها هي الجمهوريات القديمة، حيث كان يوجد مجلس الشعب، ولم يكن هنالك وجود لمجلس منتخب من قبل الشعب، ومكون من ممثلين للشعب. ويبدو ان (مونتسكيو) لم يلاحظ التمثيل السياسي الا في انكلترة. فهناك فقط كان قد تلمسه بواقعه الفعلي المتكامل.

ان الحكم في انكلترة سيجد موضوعه الاساس متمثلا في الحرية، وان الشعب في ظله سيكون ممثلاً في مجلس. ومثل هذا الحكم، في اطار هاتين الخاصيتين، سيتميز بخاصية اخرى، الا وهي ما يدعى بالتمييز ما بين السلطات.

لقد لاحظ (مونتسكيو) ان في انكلترة يوجد عاهل يمسك بالسلطة التنفيذية. وطالما ان هذا النوع من السلطة يقتضي السرعة في البت في مجال اتخاذ القرار والعمل، فلا بأس من ان يمسك بها شخص واحد. اما السلطة التشريعية فتتمثل في مجلسين : مجلس اللوردات الذي يمثل النبلاء، ومجلس العموم الذي يمثل الشعب.

ان هاتين السلطتين يمسك بهما اشخاص متمايزون او هيئات

متمايزة. و (مونتسكيو) يصف التعاون ما بين هاتين السلطتين، في نفس الوقت الذي يؤكد فيه على التمييز بينهما. وهو يبين، في الواقع، ما الذي تستطيعه كل واحدة من هاتين السلطتين وما الذي ينبغي ان تفعله الواحدة بالقياس الى الاخرى.

ولاشك ان هنالك سلطة ثالثة، هي السلطة القضائية. وقد اوضح (مونتسكيو) بهذا الصدد قائلا: ((ان القدرة على اصدار حكم قضائي، التي تبدو رهيبة في اعين الناس، عندما لاترتبط لا بمرتبة معينة ولا بمهنة معينة،تصبح، بسبب من ذلك غير منظورة، وربما غير موجودة.)) ان السلطة القضائية سوف تبدو، بالدرجة الاساسية، بصفتها المفسرة للقوانين، مما ينبغي ان تتمتع الا بالنزر اليسير من المبادرة الشخصية. والسلطة التي تعبر عنها سوف لن تكون سلطة اشخاص وانما سلطة قوانين. ((ان المرء ليخشى القضاء وليس القضاة)) كما قال (مونتسكيو)

ان السلطة التشريعية تتعاون مع السلطة التنفيذية. اذ ينبغي عليها ان تتابع الاحوال التي يكون فيها تطبيق القوانين من قبل الآخرى سليما. اما فيما يتعلق بالسلطة التنفيدية فلا يمكن ان تتدخل في مناقشة الامور التشريعية، ولكن ينبغي ان تكون على علاقة، اساسها التعاون، مع السلطة التشريعية، وذلك عن طريق ما يدعى بكفاءة المنع. ويضيف (مونتسكيو) كذلك مبينا ان الميزانية ينبغي ان يتم التصويت عليها كل سنة. ((فأذا ما وضعت السلطة التشريعية الميزانية لمرة واحدة والى الابد، وليس لكل سنة، فأنها ستخاطر

بفقدها لحريتها، ذلك لأن السلطة التنفيذية في مثل هذه الحالة سوف لن تخضع للسلطة التشريعية.)). وبهذا المعنى فأن التصويت السنوي على الميزانية سيبدو كشرط ضروري للحرية.

ان هذه المعطيات العامة التي طرحها (مونتسكيو) كانت قد قادت بالمفسرين في اتجاهات مختلفة. لقد كان البعض منهم قد ذهب الى الاعتقاد بأنه كان قد قصد الفصل ما بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، في حين ان البعض الآخر كان قد ذهب الى الاعتقاد بأنه كان قد قصد التوازن بينهما توازنا دائما، بعد ان ميز بينهما.

ان نصوص (مونتسكيو) الخاصة بالسلطات كان قد تم التقريب بينها وبين نصوص (لوك) المتعلقة بذات الموضوع. وربما يمكن فهم بعض الفقرات الغريبة لدى (مونتسكيو) اذا ما تمت العودة الى (لوك). هكذا هو الحال مثلا فيما يتعلق بتجديد مضمون السلطة التنفيذية. ففي بداية الفصل السادس من كتاب ((روح القوانين)) هنالك تعريف للسلطة التنفيذية؛ فهي تعرف لأول مرة بأعتبارها السلطة التي تقرر بصدد الاشياء التي تعود الى قانون الشعوب))، وهذا يعني تحديد اختصصها بحدود الاشياء التي تتعلق بالسياسة الدولية. ثم تعرف في مكان آخر بصفتها السلطة التي ((تنفذ القرارات السياسية))، مما يمنحها بعدا آخر. ان (مونتسكيو) يسير، في مثل هذه الحالة على خطى (لوك)، ولكن ما بين (لوك) و (مونتسكيو) يوجد فرق اساسي. ان ما استهدفه

(لوك) وهو يحرص على تحديد العلاقة ما بين السلطات الثلاثة هو تقييد السلطة الملكية، لقد استهدف في الحقيقة ان يبين بأن العاهل اذا ما تجاوز بعض الحدود، او قصر في بعض الالتزامات، فأن الشعب، الذي يشكل الاصل الحقيقي للسيادة. سوف يملك الحق في التحرك.

ولابد من الاشارة الى ان الفكرة الاساسية التي تمسك بها (مونتسكيو) هي ليست فكرة الفصل بين السلطات بالمعنى القانوني للتعبير، وانما ما يمكن ان يدعي بالتوازن ما بين القوى الاجتماعية، هذا التوازن الذي يشكل الشرط اللازم للحرية السياسية. بكلمة اوضح ان (مونتسكيو) في تحليله للدستور الانكليزي كان قد استهدف ان يجد التمايز الاجتماعي والتباين الطبقي مطابقا لجوهر الملكيةبالشكل الذي حدده فيه، وضروريا بالنسبة لضمان اعتدال سلطتها، وبالتالي ضمان عدم تعسفها البالغ. وربما يمكن القول بأنّ (مونتسكيو) كان يرى ان الدولة تكون حرة عندما توقف السلطة فيها السلطة. فما كان يعنى به بوجه خاص هو الخصومة ما بين الطبقات على اعتبار انها تعبر عن نوع من التنافس الاجتماعي، ومثل هذا التنافس الاجتماعي يشكل في نظره الشرط الاساس للنظام السياسي المعتدل، ذلك لأن الطبقات المختلفة تبدو في نظره اهلا لضمان التوازن فيما بينها.

والخلاصة ان (مونتسكيو) يبقى مفكرا لم يطرح السياسة بعيدا عن الواقع الموضوعي، سواء اتخذ هذا الواقع شكل واقع

جغرافي، او واقع اجتماعي، او واقع اخلاقي، او واقع اقتصادي الخ... لذا فأن نماذج الحكم والعلاقة بين السلطات لم تقم في ذهنه بأعتبارها مجرد مضاربات ذهنية. فالصورة التي رسمها لها هي في الحقيقة خلاصة لتحليل عميق استخدم فيه هذا الواقع الموضوعي.

المبحث الثالث : فولتير

فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) سليل عائلة برجوارية ثرية. فقد كان والده، الذي عمل موثقا للعقود امام محكمة باريس، ثم موظفا في ديوان المحاسبة، ينحدر من اسرة تجارية. اما امه فكانت تنحدر من اسرة نبيلة محدثة في نبالتها. والطبقة البرجوازية في فرنسا كانت تجادل، منذ القرن السابع عشر في امتيازات النبلاء لا لغرض الغائها، وانما لغرض مشاركتها فيها. فكان طموح افرادها هو ان يدخلوا في طبقة النبلاء ليكونوا نبلاء بالروب عن طريق المحاماة والقضاء مثلا، او نبلاء بالسيف عن طريق الجيش. وكان طموح والد (فولتير) ان يجعل من ابنه مستشارا في القصر الملكي. واذا كان (فولتير) قد ابى ذلك، فأنه بالمقابل ظل يشعر بوجوب مضاعفة الفروق التي تفصل ما بين طبقته والطبقة البرجوازية الدنيا من اصحاب الحرف، وقد تيسر له ذلك عن طريق العلاقات التي عقدها، بفضل مكانته الفكرية، مع القصر الملكي والحاشية الملكية، بالاضافة الى الطبقات العليا في المجتمع. فحقق ثراءا عاليا عن

ليغشى القصر الملكي، ويحظى بمكانة لدى الوصي ويندمج بالبلاط. ويودع (فولتير) مرة اخرى السجن على اثر مشادة مع احد الفرسان، ولم يخرج من سجنه الا بشرط ان يذهب الى انكلترة.

وذهب الى لندن، وفتح امامه عالم حزبي المحافظين والاحرار، وتحدث الى عظماء الكتاب والشخصيات السياسية، لاسيما بعد ان اتقن الانكليزية، بعد ان كان، من قبل، قد اتقن الايطالية.

وعندما عاد الى باريس، عاد الى مزاولة حياة التجارة والملذات، ويبدو ان نشر كتابه ((رسائل فلسفية)) سرا كان قد سبب له بعض المتاعب، اذ حرم عليه، على اثر ذلك، دخول باريس لمدة سنة. بعدها عاد اليها قاطعا العهد ان يكون قانعا بعزلته.

ولكن صيت (فولتير) راح يذيع في الخارج. فبدأ (فردريك) امير بروسيا بمراسلته، وجعل منه استاذه. ثم يتحول (فولتير) الى رحالة، بعد الضيق الذي عاناه من جراء تحريم نشر بعض مؤلفاته، فيحل في لاهاي، وعندما يفشل في مهمة سياسية رسمية قام بها لدى (فردريك) تتدهور علاقته معه، لترتفع مكانته لدى ملك فرنسا حيث دخل قصره ليخطى بأعلى الالقاب والرتب. ولكن طيلة هذه الفترة كان موضع حسد الآخرين، فيرحل الى برلين، فيسترضيه ملك بروسيا، ليبدو هذا الاخير في نظره ((خير الناس)) على حد قوله. ولكن سرعان ما يصطدم به (فولتير) ليعود الى بلده، بعد اقامة طويلة في (جنيف). ويستقر به المقام في مدينة (فرني) حيث شاد

طريق اشتغاله بالتجارة والمشروعات المالية. وفي السنوات الاخيرة من حياته صار (فولتير) ذا ثراء واسع، وصار من مدينيه امراء فرنسا وامراء المانية وغيرهم.

ولد (فولتير) في باريس. وفي سن العاشرة أدخل من قبل والده مدرسة من مدارس اليسوعيين. ولكن المدرسة فشلت في ان تثبت في نفسه روح التقوى، فما تميز به اثناء فترة الدراسة هو الذكاء والمجون.

وقد جهد رئيس الدير الذي عمده من اجل تعريفه بذوي المكانة في المجتمع، وهو الذي قاده الى احد النوادي ليتعرف على ما يضم من شخصيات ابيقورية، وكان من اثر ذلك ان شحذ فيه الفهم العقلي والانغماس في الملذات. اما الحصول على وظيفة عالية، كما شاء والده، فلم يرق له. وعندما عين رئيس الدير المذكور سفيرا للملك في (لاهاي) يصطحب معه (فولتير) ليعينه ملحقا سياسيا وهو في سن التاسعة عشرة. ولكن على اثر علاقة غرامية يبعث السفير بملحقه السياسي الى باريس ليشغل وظيفة في النيابة. وسيغادر هذه الوظيفة بعد ان غادر باريس الى مدينة اخرى اثر ضجة اثارها بهجائه لشخصية مرموقة.

ويموت الملك لويس الرابع عشر فيعم السرور بالتحرر من سلطانه البغيض، وتنتشر البهجة بأعياد الوصاية على العرش، فيترك (فولتير) عزلته، ويطلق العنان للمجون وجمع المال. ويسجنه الوصي على العرش بسبب سخريته منه، ولا يخرج من السجن الا

فيها منزلا ضخما يستقبل فيه الزوار من اكابر الناس من الفرنسيين والاجانب.

وفي عام ١٧٧٤ يقع مريضا فيتوجه الى باريس للعلاج، فيحاط هناك بغيض من الزيارات من الاصدقاء والكتاب والسفراء. وبعد شفائه عاد الى مزاولة نشاطه الفكري، ولكن المرض عاد اليه مرة اخرى، وكان هذه المرة مرض الموت، وجيء اليه ((بأعتراف)) ديني معد فرفضه ليضع اعترافه بنفسه. وجاء فيه : ((اموت معتقدا بالله... كارها اشد الكره الاضطهاد.)).

مات (فولتير) بعد ان يكون قد ترك وراءه العديد من المؤلفات التي تتوزع ما بين الادب والتاريخ والفلسفة ومن كتبه الادبية مسرحية ((اوديب)) وملحمة ((هنري الرابع)) و مسرحية ((محمد)) و مسرحية ((تانكريد)) ومسرحية ((كانديد))، وقصة ((الفتاة)) و ((حكايات حول بليزير)) وقصة ((الساذج)). ومن كتبه التاريخية كتاب ((شارل الثاني عشر)) و ((عصر لويس الرابع عشر)). ومن كتبه الفلسفية كتاب ((رسائل فلسفية)) وكتاب ((مقالة في آداب وروح الشعوب.)) و ((القاموس الفلسفي))

اولا : الاستبدادية المتنورة

ان (فولتير) كان من المتمسكين بفكرة الاستبداد المتنور. وهذا التعبير ربما كان قد تم بتكاره من قبل المؤرخين الالمان بقصد الاشارة الى نوع من المزاوجة ما بين السلطة الملكية والفلسفة،

بعدما راح الملوك يتقربون من الفلاسفة ليستفيدوا من افكارهم في ممارستهم للحكم، ومن ثم ليكرسوا حكمهم من اجل الشعب، دون السماح له في ان يحكم بنفسه. ولاشك ان هذه المزاوجة كانت تعبر عن نوع من التغيير في طبيعة السلطة الملكية التي كانت في الاصل سلطة استبدادية. فأنفتاح الملوك على الفلاسفة كان يعني تقبل بعض افكارهم لتكون اساسا ترتكز عليه السلطة الملكية، ولعل هذا هو الذي جعل منها سلطة استبدادية ولكن متنورة، اي متنورة بنور الفلسفة. وهي بهذه الصفة كانت تبدو مقبولة لدى بعض المفكرين، وعلى رأسهم (فولتير). لقد عبر (فولتير) عن قبوله هذا، وهو يخاطب (لويس الرابع عشر) الذي كان يكن له تقديرا خاصا واحتراما متميزا. فقال: ((آه يا لويس الرابع عشر، لويس الرابع عشر الم تكن فيلسوفا))

وكان قد ظهر فعلا بعض الملوك الذين كانوا يتشدقون بأعتمادهم الاستبدادية المتنورة بمضمونها هذا. هكذا فعل (جوزيف الثاني)، عاهل النمسا. فقد قال متباهيا: ((اني جعلت من الفلسفة التشريع الذي يحكم امبراطوريتي)) وهكذا فعلت (كاترين) ملكة روسيا، وهكذا فعل (فردريك الثاني) ملك بروسيا.

وبقدر ما يتعلق الامر بالاخير، فقد ارتبط، عندما كان لايزال اميرا، بعلاقة وثيقة بمفكرنا (فولتير) واصبح صديقا له. وكان هذا الامير محبا للفلسفة والفنون. وبدأ بمراسلة (فولتير) ليرسل بالتالي اليه رسولا يحمل هدية متواضعة عبر فيها عن اعتزازه به. وربما

تحت تأثيره كان (فردريك الثاني) قد وضع كتابه في الرد على (مكيافيلي)، ليقوم (فولتير) بمحاولة نشره، لولا تغير اتجاه الامير بعد ان اصبح ملكا.

ان الاستبدادة المتنورة التي اخذ بها (فولتير.) لم تكن لتعبر عن نزعة مكيافيلية، على الرغم من ان (مكسيم لروا) يصفه بالمكيافيلية، وحتى بالمكيافيلية المبالغة، وانما كانت تمثل اتجاها واضحا لدى بعض قطاعات البرجوازية الفرنسية في زمانه. فهذه القطاعات الاجتماعية كانت تنزع الى اسناد الملكية المطلقة من اجل تحطيم الاقطاع ونظام الامتيازات والهيمنة الكنسية. ان التكتيك الذي كان متبعا يتلخص في ابعاد الملك عن التأثيرات السيئة بالتقرب منه وتوجيهه بأتجاه الاصلاحات. ففي قصة ((الساذج.)) نجد ثناءا موجها للأمبراطور البيزنطي المتنور فهو ((امير حكيم ادرك كيف يدفع بالجهلة الى ان لايعملوا الا ما هو خير)). والحقيقة ان البرجوازية، في هذه الفترة، لم تكن لترغب في الغاء النظام السياسي القائم، وانما كل الذي كانت ترغب فيه هو ان تتاح لها الفرصة في ان تنفذ اليه من اجل مشاركة النبلاء في الامتيازات التي يتضمنها. فهي بشكل اوضح كانت تنطلق من التسليم بوجوده، وبالشكل الذي هو فيه، اي بشكل نظام استبدادي، وانما كل الذي كانت ترغب فيه هو ان تجده متنورا، كي ينفتح عليها ويتقبلها بين صفوفه.

وهكذا نجد (فولتير) يكتب في كتابه ((القاموس الفلسفي))

وتحت فقرة ((الطغيان)) قائلا: ((تحت ظل اي طغيان تحبون ان تعيشوا؟ تحت ظل ولا واحد. ولكن اذا ما كان يلزم الاختيار فأني سأمقت طغيان الواحد اقل مما سأمقت طغيان الكثرة. ان مستبدا واحدا يمتلك دائما بعض اللحظات الجيدة. ان مجلسا يضم مستبدين لايمتلك مثل هذه اللحظات الجيدة ابدا))

مع ذلك فأن التناقض ما بين فولتير والملكية المطلقة كان قائما، وقد انعكس هذا التناقض في شكل تناقض في مواقف (فولتير) نفسه. فالاستبدادية المتنورة لم تستطيع في الواقع ان تحتضن ليبرالية (فولتير) مثلما احتضنت ليبرالية الفريوقراطيين، فتولد عن ذلك التناقض. وقد عبر (لانسون) عنه بقوله: ((وهو (فولتير) من بطانة الملك، وهو من هذه الناحية متملق هين الشأن يجثو على ركبتيه امام الملك والوزراء وامام خليلات الوزراء، ولكنه يصنع بالملك، بعد ذلك، ما يصنع الآخرون)) من نقد وتجريح، بسبب انسياق (فولتير) مع الفكر المعاصر، وبسبب من طبعه الخاص الذي كان لايكن الاحترام للتقاليد السائدة. ولكن فوق كل هذا، بسبب الطابع الخاص الذي اتخذه مفهوم الحرية الفردية لديه، كما سنرى ذلك.

ان هذا التناقض الذي تحكمه هذه الاسباب قاد به الى توجيه النقد الى السلطة الملكية المطلقة. وقد بدأ ذلك مبكرا. ففي كتابه ((رسائل فلسفية)) كرس ثلاث رسائل لوصف خصائص النظام السياسي في انكلترة. وقد تسامى بالحياة السياسية في هذا القطر

وبالحرية السياسية فيه لغرض عقد المقارنة بين ما هو قائم فيه وما هو قائم في فرنسا، وذلك لغرض التجريح بهذا الاخير. وهكذا تبدو، في نظره، ((الامة الانكليزية هي الامة الفريدة في الارض في وصولها الى تنظيم سلطة الملوك بمقاومتها اياها.)). فالكتاب المذكور هو بمثابة قذيفة ضخمة. ففي نقده ذهب بعيدا، حيث هاجم الاستبداد الملكي وامتيازات النبلاء بالاضافة الى رجال الدين. فماذا يتبقى بعد ذلك من فرنسا في عصر (لويس الخامس عشر)؟. ويقول (لانسون) : ((الرسائل الفلسفية اول قنبلة اطلقت ضد النظام القديم، لهذا اشغلت ((البرلمان)) وجعلته يتكتل للقضاء على اثر تلك الرسائل متضامنا مع جماعة من رجال البلاط الدينيين من اساقفة ويسوعيين))

وفي سنوات شيخوخته سيتوضح موقفه الناقد للنظام السياسي القائم في فرنسا بشكل افضل. فنحن نراه في هذه الفترة يؤكد بأن الناس متساوون في الحقوق، وليس هنالك، بالتالي، من حق الهي للملوك. والديمقراطية هي اقرب الحكومات الى العقل، ولكن حيث ان هذه الحكومة الديمقراطية لايمكن ان تعيش الا في الولايات الصغيرة، وحيث ان الملكية المطلقة مستقرة من قديم في فرنسا، فأن مصلحة السلام تقضي ان يكون المرء ملكيا في فرنسا. والنظام الدستوري، الذي يقوم على اساس من تمثيل الشعب، نظام حسن في ذاته. ولكن فوضى الاقطاع في فرنسا جعلت الملكية المطلقة ذات جدوى، اذ ان قوة السلطة الملكية تحمي الشعب من

صغار الطغاة من الاقطاعيين، ولكن يجب ان يتطلب الناس احترام القوانين من جانب الملكية المطلقة نفسها، ويجب ان يكون موضوع هذه القوانين المحافظة على الحرية.

هل قاد هذا النقد الذي وجهه (فولتير) الى الملكية المطلقة الى ان يتحول من تأييد الملكية الاستبدادية المتنورة الى تأييد الجمهورية؟

هناك من يرى ان نزعة الجمهورية مبثوثة في ثنايا رسائله، وقد انتعشت هذه النزعة عندما وجد نفسه في انكلترة ((حيث اخذت تختمر في نفسه عواطف نحو النظام الجمهوري)) على حد قول (لانسون). وقد تجسدت عواطفه نحو هذا النظام في مسرحية (بروتوس)، حيث بدا جمهوري النزعة. وقد ذهب (مكسيم لروا) الى الاعتقاد بأن (فولتير) لم يكن جمهوريا، ولكنه كان من الممهدين لفكرة الجمهورية. وهذا ما تشهد عليه مسرحيته (بروتوس). وربما بسبب سمتها هذه كانت قد مثلت اثناء الثورة الفرنسية.

ولكن لابد من الاشارة الى ان (فولتير) لم يقل انه جمهوري، واذا ما مدح النظام السياسي في هولندة وفي انكلترة، فأنه لم يكن يريد بذلك ان يلغى الملكية المطلقة، ليقوم محلها نظاما جمهوريا، وانما شاء في الحقيقة تقديم نموذجا لنظام سياسي يريد الاحتذاء به عن طريق ادخال الاصلاحات على النظام السياسي القائم في فرنسا، كيما يستجيب للحريات الفردية.

ثانيا : الحريات الفردية

تمثل الحريات الفردية، في نظر (فولتير) حقوقا طبيعية. فقد كتب قائلا: ((((الحرية والملكية)).. انها الصرخة الانكليزية... انها صرخة الطبيعة.)) ويحاول (فولتير) ان يحدد المضمون الطبيعي لهذه الحقوق فيقول : ((اني اسمي حقوقا طبيعية تلك الحقوق التي تعينها الطبيعة في الازمان كافة وللبشر قاطبة من اجل الحفاظ على العدالة. وهذه الحقوق الطبيعية تتفق مع مصالح البشر ومع العقل في آن واحد.)) وفي كتابه ((حوار بين (أ) و (ب) و (ج) يسأل (ج) : ((ليس هنالك اذن حق طبيعي؟)) فيجيب (أ): ((هنالك واحد، بلا ريب، انه الحق الذي يقوم على المصلحة والعقل.)) وفي مكان آخر يقول فولتير : ((ان يكون المرء حرا، وان يكون مساويا للجميع، فتلك هي الحيا الحقة، حياة الانسان الطبيعية، وكل حياة اخرى لاتعدو كونها خدعة حقيرة، وملهاة رديئة، يؤدي فيها احدهم دور السيد والآخر دور العبد)). بهذا الشكل يحدد (فولتير) الحريات الفردية. انها حقوق طبيعية، وبذلك ينبغي ان تتميز بالشمول

والحريات الفردية، لدى (فولتير) تنطلق من اساس فلسفي هو الايمان بحرية الارادة. وهو يبرهن عليها بالشعور لدى كل إمرىء بها، وهي عنده الإرادة المفكرة التي تتحكم في الحواس وتقوم الميول، وتتبع العقل. بكلمة اوضح، ان (فولتير) يتجاوب مع

(هلفسيوس) في اعتقاده بأن الذكاء، كما هو الحال بالنسبة للأخلاق، يتميز بأنه مكتسب، وذلك بتأثير صدف الوجود. فلا توجد هنالك عدم مساواة ما بين الناس تبدأ من نقطة الانطلاق في وجودهم. فالذاكرة تبدو متماثلة بالنسبة للجميع، كما ان الناس قابلون لأن يخضعوا لنوع من التحسين في حياتهم، والامر هو امر تعليم، وهذا يقع ضمن اطار مسؤولية النظام السياسي. ان (فولتير) في موقفه هذا يبدو بصفته واحدا من اتباع (لوك). فبطل قصته ((الساذج)) هو (مادة خام)) والامر كان امر تحويله الى انسان. وفي نهاية القصة سوف لن يعود ((ساذجا))، فطبيعته كانت بحاجة الى ان يكون متعلما. ولم يكن بالامكان ان يتم ذلك عن طريق الصدفة، طالما ان (فولتير) كان هو نفسه معلمه، فهو يتعلم قواعد الحضارة، ويدرك ((قوانينها الوضعية)) او ((الاتفاقية)) التي كانت طبيعته البدائية، في باديء الامر، قد رفضتها. ولكن، وكما قال (فولتير) نفسه: ((اذا لم تكن هنالك معرفة فطرية، بسبب من انه لاتوجد هنالك شجرة تحمل الاوراق والثمار، وهي تخرج من الارض))، فأن البذرة التي اعطت هذه الشجرة تتضمن، بالمقابل، اصل هذه الاوراق وهذه الثمار. ((فالساذج)) لايملك الا عبقريته ((الخام))، ولكنه بكل الاحوال يملكها. ولكن في نفس الوقت سوف تخضع للتغيير بفضل التعليم. ان قدرة الانسان على التعلم تكشف عن عدم فطريته، وبالتالي تكشف عن تملكه لحرية الارادة.

ان ايمان(فولتير) بحرية الارادة هو الذي جعله حريصا على

ضمان متطلبات تحققها الفعلي. وهذه المتطلبات تتمثل بالحريات الفردية. ((فالحرية وحدها هي القانون الاساس لجميع الامم)).

ولكن لابد من الاشارة الى نقطة جوهرية هي ان (فولتير) ادرك الحرية الفردية بأعتبارها القدرة على عمل ما تقتضيه الارادة بشكل مطلق. فقد كتب، في صيغة حوار بين (أ) و (ب) قائلا : (((أ) : في اي شيء تتمثل حريتك اذا لم تتمثل في القدرة على تملكها كفرد في ممارسة عمل ما تقتضيه الارادة بموجب ضرورة مطلقة ؟ (ب) : انك تربكني حقا... ان الحرية اذن هي ليست شيئا آخر غير القدرة على عمل ما اريد. (أ) : تأمل في الامر وسترى ما اذا كان بمقدور الحرية ان تدرك بطريقة اخرى. (ب) : في مثل هذه الحالة فأن كلبي الخاص بالصيد هو ايضا حر، تماما كما انا ... (أ) : لماذا تشاء ان تمتلك الحرية بوجه آخر غير الوجه الذي يمتلكها به ؟))

ان (فولتير) كان قد اعجب بمدينة (امستردام). والذي اعجبه فيها امور كثير منها ((ليس بين سكان امستردام... متعطل ولا مسكين ولا مهرج ولا سفيه، وقد التقينا برئيس الوزراء يسير على قدميه، دون خدم، بين سواد الشعب)). ولكن ما اعجبه فيها بوجه خاص هو انه رأى ((رجال الطوائف الدينية المختلفة وجميعهم يفصحون عن عقائدهم في بيان عجيب)) وبكلمة موجزة ان ما اعجبه في (امستردام) بوجه خاص هو حرية الرأي.

غير ان اعجاب (فولتير) سيتسع ليشمل الحريات الاخرى، بعد

زيارته الى انكلترة التي اعجب بها كل الاعجاب، على الرغم من انه لم يستطع ان يضمن معرفة معمقة بطبيعة نظامها السياسي، على حد تأكيد (مارسيل برلو)، ولابد من الاشارة هنا الى ان انكلترة التي اعجبته، بوجه خاص، هي انكلترة التي تمخضت عنها ((الثورة العظيمة)) عام ١٦٨٨ والتي في ظلها كانت قد قامت هذه الحريات. ولذا ليس من الغريب ان نجد (فولتير) وهو يجعل احداث قصته ((الساذج)) تدور، في الواقع، في انكلترة في الفترة الواقعة ما بين ١٦٨٩ - ١٦٩٠، ذلك لأن هذه الفترة كانت حاسمة في التاريخ، فخلالها كانت انكلترة قد حظيت بالحريات الفردية، وبقيت بطابعها هذا تمثل نموذجا بالنسبة للكثير من المثقفين الفرنسيين.

ففي ((رسائل فلسفية)) كتب قائلا : ((تلك هي الاعتبارات التي جعلت التشريع الانكليزي قادرا على ان يضع كل انسان في مكانه الحقيقي بالنسبة لكل الحقوق الطبيعية التي تبدو انه قد حرم منها في كل الملكيات الاخرى تقريبا. ان تلك الحقوق هي حريته الشخصية التامة وحرية امواله وحرية التوجه بالكلام الى الامة عن طريق القلم، هذا بالاضافة الى عدم امكانية محاكمته عن جناية الا عن طريق هيئة محلفين مشكلة من اناس مستقلين، وان لايحكم الا بموجب النصوص المحددة بالقوانين، زد على ذلك حقه في التبشير بسلام بأي دين يشاء. ان كل هذا يدعى بالامتيازات.))

وربما نستطيع ان نقول ان (فولتير) كان يأخذ بالحرية

الاقتصادية وحرية الرأي، بالاضافة الى الحرية الشخصية.

(١) الحرية الاقتصادية : لقد علق (فولتير) اهمية كبيرة على الملكية، فقد قال : ((روح الملكية تضاعف من قوة الانسان)). والانكليز وحدهم الذين لهم وطن، فهم يشعرون بالمصالح المشتركة لأنهم يمتلكون بعض الاملاك. ويشير (فولتير) الى انه ما زال في امم اخرى ملايين الناس الذين لا وطن لهم لأفتقادهم للملكية. واذا اعجب (فولتير) بأنكلترة فأنه اعجب بها لأن الفرد فيها يستطيع ان يأمن على امواله. فقد جاء في ((رسائل فلسفية)) قوله: ((فالانسان بأستطاعته ان ينام مطمئنا بأن ملكيته في الغد سوف لن تمس بسوء.)). فينبغي في نظره ضمان الملكية من اي اعتداء. واذا ما انتزعت فينبغي ان يتم ذلك مقابل تعويض، ولاتنتزع الا لأغراض المصلحة العامة، فحق جميع المواطنين في استحقاقهم للتملك ينبغي ان يضمن، ولكن دون حاجة لضمان المساواة في التمَلك. فالمساواة في الملكية، في نظره، هي ((الشيء الاكثر طبيعي، وفي نفس الوقت الاكثر وهمي.)) لذا فأن انقسام المجتمع الى طبقات يبدو امرا طبيعيا، بالنسبة له، طالما ان المساواة الاجتماعية من حيث الملكية تبدو امرا مستبعدا. فقد كتب قائلا: ((من غير الممكن في كوكبنا البائس ان يكون الناس، وهم يعيشون في مجتمع،غير منقسمين الى طبقتين : الاولى، طبقة الاغنياء التي تحكم الثانية، طبقة الفقراء التي تقوم بالخدمة. وهاتان الطبقتان تنقسمان الى الف طبقة، والالف طبقة يوجد فيما

بينها تمايز يدل على وجود فروق... الخ...))

وفي الوقت الذي توضع فيه الملكية موضع الاستغلال ينبغي ان يتم ضمان حريته، مهما كانت طبيعته. فكل ما يخص الزراعة والتجارة والصناعة يمكن ان يختصر في كلمة واحدة هي الحرية اي التحرر من العقبات مهما كان نوعها. ولم يتردد (فولتير)، وهو يمتدح انكلترة، ان يرى فيها البلد الذي يحترم حرية التجارة، اذ كان حرس اللوردات لايحقرون ان يكونوا تجارا في المملكة. وقد اطرى عظمة هذا الشعب السلمية الموزع ما بين تجار وسادة بحار وصيارفة وامراء وحراس نزيهين متطلعين للحرية في اوربا.

(٢) حرية الرأي: لقد ادرك (فولتير) الاهمية الخاصة التي تتميز بها حرية الرأي من خلال تجربته الخاصة بنشر مؤلفاته. فقد كانت تتخذ الاجراءات الشديدة ضد المؤلفين والناشرين وبائعي الكتب الذين يجرأون على بيع الكتب غير المصرح بها. ان المؤلفين كانوا يضطرون على نشر كتبهم بأسماء مستعارة، كما كانوا يضطرون على نشرها في بلدان اكثر تحررا، ولكن ذلك لم ينجهم من العقاب. وكثيرا ما كانت تحجز الكتب عند الحدود. وعلى الرغم من اللطف ألذي كان يبديه، في بعض الاحوال، ((مسؤولو الرقابة الملكية))، فأن الكتب كان يغلب نشرها في السر، مما كان يعرض المؤلفين للمغامرة. ففي عام (١٧٦٧) تم تحريم نشر كل ما يتعلق بالقضايا الدينية. وفي عام (١٧٦٨) حكم على صبي عطار بالاشغال الشاقة لمدة سبع سنوات لشرائه نسخة من

كتاب (دهولباك) الموسوم ((المسيحية بلا قناع))، في حين حكم على البائع بالاشغال الشاقة لمدة خمس سنوات، وحكم على زوجته بالاشغال الشاقة المؤبدة.

ويبدو ان (فولتير) لم ينج من هذه الاجراءات المقيدة لحرية الرأي. فملحمته ((هنري الرابع)) لم تستطع ان ترى النور، فقد حرم من امتياز طبعها، فأخرج منها طبعة سرية. وهكذا الحال بالنسبة لكتابه ((رسائل فلسفية)) الذي حذر من نشره. ولم يستطع (فولتير) وقف الترجمة الانكليزية، ولكن نجح من جهة اخرى في وقف الطبعات الفرنسية مدى عام، ليتم نشرها في وقت لاحق. وقد صادرت الحكومة ديوان شعر له يمثل جزءا من كتابه ((عصر لويس الرابع عشر)) مما دفع به الى ترك الكتاب ولم يكمل سوى نصفه، ايمانا منه بأن التاريخ لايمكن ان يكتب في فرنسا آنذاك. فكان عليه ان يسحب مسرحيته (محمد) من التداول، بعد ان استقبلت على المسرح بحماس عارم. ونشير في الاخير الى ان (فولتير) لم يستطع ان يضع اسمه على قصة ((الساذج))، وذلك من اجل ان يتحاشى الملاحقة الحكومية. وقد ذهب الى حد انكار علاقته به، ولكن بطريقة ساخرة، وذلك في رسالة الى صديقه (دالمبرت)، وعندما منحت الموافقة على نشرها سحبت بعد خمسة ايام، فقد صدر الحكم القاسي عليها من لدن الحكومة لتنشر سرا.

وهكذا نرى ان الاضطهاد الذي تعرضت له حرية الرأي في عهد (فولتير) وما مسه شخصيا منه، هو الذي دفع به الى التشبت بها

بكل قوة، خصوصا بعد ان تلمس في النظام البريطاني كل ما من شأنه ان يضمن مثل هذه الحرية. فقد كتب في ((رسائل فلسفية))، وهو يتحدث عن هذا النظام، قائلا: وهذا النظام يسمح في الاخير في ان ((تستيقظوا صباحا وانتم مالكون للقدرة على نشر ما كنتم تفكرون به. واذا ما وجه اليكم الاتهام لتصرف سيء او كلام سيء او كتابة سيئة، فانكم سوف لن تحاكموا الاطبقا للقانون.))

(٣) الحرية الشخصية : ان النظام البريطاني كان قد اثار اعجاب (فولتير) لانه من شأنه ان يسمح للأنسان في ان يتمتع بحريته الشخصية ((فالانسان بأستطاعته ان ينام مستقرا ومطمئنا بأنه سوف لن ينتزع من بين ذراعي زوجته اثناء الليل ليقاد الى السجن او الى الصحراء...)) وبقدر ما يتعلق الامر بفرنسا كان (فولتير) يرى ان اجراءات المحاكمة لم تكن لتنم عن فهم صحيح للحقوق الشخصية. فالمتهم، في رأيه، لايصح ان يعامل معاملة المذنب. ولايصح سجن الابرياء، دون تثبت، لأطلاق سراحهم بعد شهور ضعاف معدمين بدون تعويض. ويجب الغاء الحقوق الكنسية التي تطالب بأداء الواجبات عن طريق التهديد بعقوبات دينية. ويجب القضاء على التعذيب، وعلى اجراءات القضاء السرية.

ولابد ان نشير الى ان تمسك (فولتير) بالحريات الفردية لم ينفصل عن تمسكه بالنظام السياسي القوي. ان ثقته بمثل هذا النوع من النظام كانت بالغة. ذلك لأنه كان يعول كثيرا على السلطة من اجل اقامة الحرية. هذا من جهة، ومن جهة اخرى ان

(هوتمان) يوجه اللوم اليها بنوع من العنف ويصفها ((بمحامي الملك الصغير))

ولكن لابد من الاشارة الى ان هذا الذي يذهب اليه (هوتمان) لايدعمه التاريخ. فحجته في ان المجلس العام للطبقات شارك دائما الملك في سلطته في العهود القديمة لم تكن صحيحة من الناحية التاريخية على حد تأكيد (جورج سباين)

وربما على هذا الاساس نستطيع ان نتفق مع رودولف دارست) في ان ما ذهب اليه (هوتمان) هو نوع من ((طوبائية الماضي.))

هذا من جهة، ومن جهة اخرى فأنه على الرغم من التغيير الذي ادخله (هوتمان) على آراءه في وقت لاحق، فأن ذلك التغيير الذي يكشف عن نوع من الانتهازية لم يضر، في الواقع، بسمعة الكتاب ولم يقلل من فرص نجاحه. ان خصوم السلطة الملكية المطلقة كانوا قد قدروا عاليا مثل هذا العمل الفكرى الذي ينحو منحى علميا. فقد اوضح لهم مستخدما التاريخ المدى الذي تتوافق فيه تطلعاتهم مع ((حكمة الاجداد.))

وبكلمة موجزة يمكن القول ان الافكار السياسية الهيكنوتية تتميز بطابع نضالي، ومن هنا تأتي اهميتها على الرغم من الضعف العقائدي الذي يطغى عليها. واذا ما كانت بعض التطلعات الشعبية تبدو واضحة خلال هذه الافكار السياسية، فأن المثل الاعلى المهيمن تمثل بنوع من الفدرالية الارستوقراطية وربما على هذا الاساس نستطيع القول مع (توشارد) وجماعته ان (المفاهيم

المؤهل لممارسة الحريات الفردية. بكلمة موجزة يمكن القول بأن (فولتير) كان يحتقر الشعب. وليس اعتباطا ان نراه يختار بطله في قصته ((الساذج)) ليس من ابناء الشعب، وانما من بين النخبة، فهو يمتلك الثروة الجيدة وذو مجد جيد.

وكثيرا ما يقال ان (فولتير) كان يكتب للجمهور. فقد كتب (لانسون) قائلا: ((انه ينزل الى مستوى الجمهور الذي يريد كسبه)) وكان يهمه ان يوصل افكاره الى الجمهور، لذلك فأنه كان يكرر افكاره في كتبه وهو على علم بذلك، ولكن لاينفك عنه. فالفكرة لاتسير، في نظره، الى الجمهور الا بقوة تكرارها، ولاشك ان الجمهور الذي قصده (فولتير) هو ليس الشعب، وانما الجمهور الذي يقرأ ويستطيع ان يفهم ما يقرأ. انه بلاشك مكون من افراد البرجوازية التي كانت تختص بالتعليم والتي كان يحرص (فولتير) على ان يقصره عليها دون غيرها. فقد قال: ((يبدو لي من الامور الاساسية ان يكون هنالك صعاليك جهلة)) وقد سبق ان قال ان العامل اليدوي ليس هو المرشح للتعليم.

الفصل الثاني
الليبرالية النفعية

ان الليبرالية النفعية هي اتجاه فلسفي، قبل كل شيء. وهي ترى ان القيمة العليا تكمن في المنفعة ذات الطبيعة المختلفة. وهكذا فأن القيمة العليا تتمثل في المنفعة الشخصية التي تدرك بأعتبارها كل ما من شأنه ان يجلب اكبر قدر ممكن من السرور، او يجلب السرور الاكثر رفعة. والحصول على السرور يعتمد الى حد كبير على الآخرين. فمن الحكمة توخي سرورهم كوسيلة من اجل ان يحصل المرء لنفسه على المزيد من السرور. وعن طريق التجمع يصل المرء الى توخي سرور الآخر بغض النظر عن كل توخي لمنفعة شخصية. ان هذه الاخيرة هي الحد الذي ينبغي ان يبلغه الانسان الاخلاقي حقا. والسعادة التي تشكل المعيار النفعي لما هو خير في سلوك الانسان هي ليست السعادة الخاصة بمن يتوخاها، وانما هي السعادة التي تشمل كل المعنيين بها. وما بين السعادة الخاصة بالفرد وسعادة الآخرين تقتضي النفعية ان يكون الفرد متجردا، تماما كما هو الحال بالنسبة لمشاهد غير متحيز ومحب للخير.

سنتابع الافكار السياسية التي تمخضت عنها الليبرالية التفعية، تاركين جانبها الفلسفي، وستتم متابعتنا لها في اتجاهين : اتجاه فرنسي يمثله الانسكلوبيدون، واتجاه انكليزي يمثله (دفيد هيوم).

ولكن مما تجدر الاشارة اليه هو نفعية (هيوم) تتميز بنوع من الخصوصية بسبب محاولته المواءمة بينها وبين منهجه التجريبي. وقد اكد بهذا الصدد (جورج سباين) مبينا ان الكثير من النقد الاخلاقي الذي تمسك به (هيوم) كان موجها، في نفس الوقت لمذهب المنفعة، الذي حاول ان يرد كل البواعث الى السعي وراء اللذة وتجنب الالم. وقد انطلق (هيوم) في نقده هذا من تجريبيته. اذ اعتقد ان مذهب المنفعة افرط في تبسيط البواعث الى درجة التشويه. فالطبيعة البشرية ليست بهذه الدرجة بحيث يكون لها ميل واحد لايتجاوز الحصول على اللذة وتجنب الالم. وارتأى (هيوم) ان الكثير من البواعث البدائية في ظاهرها ليست لها علاقة واضحة باللذة والالم، ذلك هو الحال بالنسبة للعاطفة الابوية. وقد ذهب (هيوم) الى الاعتقاد بأن الناس غير دقيقي الحساب دائما في سعيهم وراء مصالحهم الشخصية او اي شيء آخر. ونموذج (هيوم) لمذهب المنفعة لايضفي اية قيمة خاصة على الانانية، ولا يطالب الذكاء الانساني بأشياء لا موجب لها. وبهذا ربما يكون (هيوم) قد ابتعد عن المضمون الفرنسي لمذهب المنفعة. مع ذلك ربما لاتثير نفعية (دفيد هيوم) اي اشكال بقدر ما تبدو واضحة، كما سنرى ذلك، اما نفعية الانسكلوبيديين فهي ليست كذلك. اذ ان النفعية لديهم تبدو في شكلها الجنيني. ان هؤلاء كانوا قد اكدوا في الانسكلوبيدية على اهمية المهن والتكنيك. وهذه الاهمية يحكمها لديهم مؤشر اساس هو المنفعة. واهتمام الفيلسوف بمثل

هذه الامور لايبدو غريبا في نظرهم لأن الفيلسوف على حد اعتقادهم هو ((رجل شريف يتطلع الى ادخال السرور، وان يجعل من نفسه مفيدا.))

المبحث الاول: الانسكلوبيديون

قبل ان نقوم بمتابعة الافكار السياسية الخاصة بالانسكلوبيديين سنحاول متابعة الظروف الخاصة بوضع الانسكلوبيدية

اولا : الانسكلوبيدية :

عام ١٥٣٢ ظهرت لأول مرة مترجمة الى الفرنسية كلمة ((الانسكلوبيدية)) بعد ان استعملها الشاعر الفرنسي (رابله) لتفيد معنى مجموع المعارف الانسانية. ان البرجوازية الاوربية التي كان قد سبق لها ان تطورت، ولو تطورا بطيئا، في اطار المجتمع الاقطاعي، كانت قد بدأت تتلمس قوتها الفكرية. لقد سبق من قبل ان تجلت معالم رد الفعل الفكري الخاص بهذه الطبقة ضد الفكر المسيحي للعصور الوسطى الذي كان يضغط بثقله على الفكر العام ويمارس الاكراه. وقد تمثل رد الفعل هذا بتحرر العقل. وطموحه في الالمام بكل الواقع. مع ذلك فأن رد الفعل الفكري هذا بقي مشوبا بالحذر، لأن القرن السادس عشر لم يكن قد تسلح بعد، كما سبق ان رأينا من قبل، تسلحا كافيا للأستجابة للمتطلبات الواسعة للعقل. فالعالم الجديد لم يكن قد اكتشف الا منذ وقت قريب،

والتكنيك لم يكن قد تجدد الا ببطء، والانتاج، في اطار المشاغل لم يتخلص الا بعسر من ضغوط الاقتصاد الاقطاعي. ان البرجوازية التي كان عودها قد بدأ يقوى عبر العصور بفعل تطور الثروات المنقولة، كانت لاتزال تصطدم بعقبات فرضتها الارستقراطية العقارية. مع ذلك فأنه كان بمقدورها ان تستشعر قوة شبابها وفعاليته. وعاجلا سوف تزود بأسلحة فعالة في مجال الفكر، مكنتها من معرفة الطبيعة، وقد هيأ هذه الاسلحة كل من (بيكون) و (ديكارت) و (نيوتن).

واذا كانت البرجوازية الفرنسية قد حظيت بمثل هذا التقدم، فأنها بالمقابل كانت قد ارتضت في ظروف خاصة الاندماج ولو جزئيا في المجتمع التقليدي، في حين ان البرجوازية الانكليزية، التي كانت على درجة عالية من القوة منذ القرن السابع عشر، كانت قادرة على ان تفرض على الارستقراطية، بفعل ثورتين، نوعا من التوفيق السياسي والاجتماعي الذي يسمح بتطور الراسمالية الانكليزية تطورا ملحوظا، حيث لأول مرة اصبحت فيها البرجوازية سيدة نفسها ومصيرها. في انكلترة، بواقعها الاجتماعي هذا، كان المشروع الطموح لرجال النهضة في جمع كل المعرفة في انسكلوبيدية كان قد استعيد ليكتب له النجاح. ففي عام (١٧٢٨) ظهرت في لندن الطبقة الاولى من ((انسكلوبيدية او القاموس الشامل للفنون والعلوم)).

ان ما لم يكن في انكلترة الا مشروعا جيدا يضطلع به صاحب

مكتبة، اصبح في فرنسا، حيث كانت الشريحة المتقدمة من البرجوازية الواعية لقوتها ولحقوقها، تضيق ذرعا بإكراهات مجتمع تطغي فيه مخلفات الاقطاع، يشكل عملا ثوريا في يد الفلاسفة.

وفي (٢٦) مارس من عام (١٧٤٥) حصل صاحب مطبعة ومكتبة في باريس اسمه (اندره فرانسوا لبريتون) على امتياز ملكي لطبع ((القاموس الشامل للفنون والعلوم)). والحقيقة ان الامر لم يكن يتعلق بأكثر من طبع ترجمة للقاموس الانكليزي الآنف الذكر الذي كانت طبعته الخامسة قد ظهرت في لندن عام (١٧٤٢). وبعد محاولات عديدة كان (لبريتون) قد لجأ الى (ديدرو) و (دالمبرت) للأطلاع بالمشروع. ولكن يبدو ان (ديدرو) لم يلجأ الى الترجمة، وانما كان بالاحرى قد بذل جهدا من اجل وضع موسوعة جديدة لتمثل ((لوحة عامة بجهود العقل الانساني في جميع الاتجاهات وفي جميع العصور)) على حد تعبير (ديدرو). ويبدو ان هذا الاخير شاء ان يجعل من مشروع (لبريتون) سلاحا في الصراع من اجل انتصار العقل. وفي تموز من عام (١٧٥١) ظهر الجزء الاول من ((الانسكلوبيدية او قاموس قائم على الدليل العقلي للعلوم والفنون والمهن)). ان كون العنوان يحمل تعبير ((قائم على الدليل العقلي)) لكاف بذاته ليدل على مغزى هذا العمل الفكري. وربما هذا المغزى بالذات كان مدعاة لمهاجمته منذ البداية من قبل ممثلي النظام القديم. فقد تمت مهاجمة الانسكلوبيدية من قبل اليسوعيين ومن قبل الجانسنيين. ووبخت

من قبل السوربون، وعطلت من قبل مجلس الملك، واخضعت للهزء من قبل عصبة ادبية، وادينت من قبل البرلمان ومن قبل البابا، وهجرت من قبل واحد من مديريها، وشوهت من قبل ناشرها. مع ذلك فأن الانسكلوبيدية، بفضل جهود (ديدرو) كانت قد استطاعت ان تبلغ هدفها. ففي عام (١٧٦٥) ظهرت في نفس الوقت الاجزاء العشر الاخيرة منها. والجزئان الاخيران المصوران ظهرا في عام (١٧٧٢).

ان الانسكلوبيدية على حد قول (توشارد) وجماعته هي ((اعظم وثيقة اجمالية خاصة بأفكار البرجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر، وهي تكشف في نفس الوقت عن جرأتها، مثلما تكشف عن الحدود التي تقف عندها. لقد استطاع (ديدرو) ان يحتوى في مشروعه علماء من امثال (دالمبرت) و (بيفون) (اعظم فيلسوف في زمانه، على حد وصف ديدرو) ومفكرين اثرياء متنورين من امثال (هلفسيوس) واختصاصيين بأمور الدين من امثال البارون (دهولباك) و الممثلين الرئيسيين للمدرسة الفزيوقراطية من امثال (كني) و (تركو). وكان لكل من (فولتير) و (روسو) هما الآخران مساهماتهما.)). وعلى الرغم من تعدد المساهمين في وضع الانسكلوبيدية وتعدد مشاربهم، فأن الاتجاه العقلاني كان قد شكل الخط العام لهذا العمل الفكري، هذا بالاضافة الى وجود ملامح اتفاق في بعض النزعات السياسية، كما سنرى ذلك.

لقد اشرنا الى ان الاتجاه العقلاني يمثل السمة التي تتميز بها

الانسكلوبيدية. لذا فأن اللاهوت لم يظفر، بين مراتب العلوم في هذا العمل الفكري، الا بمنزلة ضئيلة لم تلبث ان تجزأت، اذ ان اللاهوت قد قسم الى قسمين، اللاهوت الطبيعي الذي ليس فيه من المعرفة الالهية سوى المعرفة التي ينتجها العقل، وهي لهذا ليست ذات شمول كبير، واللاهوت الموحى به، ولكن هذا الاخير ليس شيئا آخر غير العقل مطبقا على الوقائع الموحى بها.

وما دام اللاهوت قد تم الهبوط به الى هذا المستوى في الموسوعة، كان ينبغي الجزم بصدارة الانسان. ففي الواقع ان الاحساس يعلمنا بوجودنا ووجود الناس الآخرين من امثالنا. وان المجتمع والاخلاق والدين تنشأ شيئا فشيئا، وان من الجلي ان الفكر العقلية المحضة عن الرذيلة والفضيلة، وان مبدأ القوانين وضرورتها، وروحية النفس، ووجود الاله، وواجباتنا نحوه، وبالاجمال ان الحقائق التي نحن في حاجة اليها هي ثمرة الفكرة المتأملة التي تسببها احاسيسنا.

ان الانسكلوبيدية تتميز بلاشك ببعض العيوب فمنذ البدء كان خصومها يتهمونها بأنها اجرت استعارات واسعة غير معترف بها من الكتب السابقة التي كانت تستعمل فيها المقص. وكانت تلك التهمة حقيقة، وكانوا يتهمونها ايضا بأنها افلتت كثيرا من الاخطاء، وبضع حماقات، ولم يكن ذلك باطلا، لأن المتعاونين فيها كانوا من كل نوع، على حد تأكيد (بول هازار) ومن هنا نشأ تباين جلي في درجات المقالات. وفوق ذلك كان (ديدرو)، الذي الهم وضع هذا

العمل الفكري، لم يحسن دائما مهنته كسركرتير للتحرير، اذا لم يلحظ بعض الثغرات.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى ان الانسكلوبيدية تفتقد للوحدة الفكرية، وذلك بسبب تنوع مشارب المساهمين في تحريرها. وقد اورد (فولغين) في كتابه (فلسفة الانوار) نموذجا لأفتقاد الانسكلوبيدية للوحدة الفكرية، فأشار الى مفهوم ((الحق الطبيعي)) وقال: ((تجدر الاشارة هنا الى ان كتاب ((الموسوعة)) ما كانت تجتمع اراؤهم على هذا التصور للحق الطبيعي. فمادة ((الحق الطبيعي)) في الموسوعة تتعارض في الواقع مع تأويل (ديدرو) لهذا المفهوم. فقد ذهب واضع هذه المادة الى التأكيد على صعوبة تحديد هذا المفهوم وتعريفه، على الرغم من ((بداهته))، كما سعى الى البرهنة على ان الفرد، خلافا لما ادعاه (ديدرو)، لايستطيع استيعاب مضمونه. وأنه لأمر له دلالته ان يكون (ديدرو) قد وجد من الضروري ان يشير، في حاشية خاصة اضيفت الى احدى طبعات الموسوعة، الى عدم تأييده لما جاء في تلك المادة من آراء وافكار. مما يؤكد عدم اتفاق (ديدرو) مع كاتب هذه المادة في التفكير.

ولكن ذلك لايبرر في نظرنا ما قاله (برلو) بصددها حيث اكد بأن الانسكلوبيدية ((لم تأت الا بعرض زهيد وحتى شاحب، للأفكار التي كانت معروفة في حينه.)) ان الانسكلوبيدية على حد قول (بول هازار) ((لم تكن تحتوي شيئا من الحشو، ولا مما انقضى

زمانه، وانما كل ما فيها سيكون حيا، ولن يكتفي فيها بالشرح ولا بالوصف، بل ان هناك رسوما ستبرر الصور المادية للعمل المتواصل الذي يخلق المدنية)).

ولكن بالمقابل نضم صوتنا الى صوت (برلو) وهو يستشهد بالعديد من المختصين، ان الانسكلوبيدية تبقى تتميز بمحتوى سياسي بائس.)) ولذا فأن اية متابعة للأفكار السياسية الخاصة بالمساهمين في وضعها ينبغي ان تتم ليس ضمن اطار الانسكلوبيدية فقط، وانما خارجها كذلك.

ثانيا : الحرية في الانسكلوبيدية

طيلة الفترة السابقلا على القرن الثامن عشر لم تدرك الحرية الا بالمعنى الميثافيزيقي، وذلك عندما كان يثور النزاع بصدد حدية الاختيار ما بين رجال اللاهوت والفلاسفة. ولكن ابتداءا من القرن الثامن عشر اغتنت هذه الكلمة بمعنى سياسي. لقد اكد بهذا الصدد (تركو) قائلا: ((كان الفلاسفة يتحدثون عن الحرية عندما كانوا يتناقشون بصدد الاحسان والحتمية، ولكن كم كانت بعيدة عن لسان الانسان العادي، بينما في الوقت الحاضر، وفي الوقت الحاضر فقط، تدور على شفاه كل واحد. اية دقة كانت قد اكتسبت! اية حيوية! اية مفاهيم حقيقية كانت قد احتضنت ضمن ميدانها! اية صور واضحة راحت توقظ في الذهن عندما راح يتم التلفظ بها)). ان الحرية كانت قد لخصت في الواقع كل مطاليب الطبقة

البرجوازية: الحرية الفردية، الحرية المدنيـة، الحريـة السياسـية، حرية التجارة، حرية الانتاج، حرية الفكـر، حريـة الصحافـة الخ... غير ان الحرية التي كـانت تتمسـك بهـا الطبقـة البرجوازيـة كـانت تقوم على اساس من الملكية. ولم يذهب اي واحـد مـن المفكـرين الذين سـاهموا في تحـرير الانسـكلوبيدية الى حـد الاقـرار للشـعب بالتمتع بها (بأستثناء جان جاك روسـو) وذلـك بسـبب التفـاوت في الملكية.

وقد تمسك الانسكلوبيديون بالحرية الطبيعية. لقد كتب (ديـدرو) قائلا: ((ان الحرية الطبيعية هي حق تمنحه الطبيعة، الى كل النـاس في التصرف بأشخاصهم وبأموالهم بالطريقـة الـتي يعتقـد انهـا اكـثر تناسبا مع سعادتهم، وذلك تحت قيد ان يتم ذلك في حدود القانون الطبيعي، وان لايتم التعسف بأستعمالها الى الحد الـذي يتولـد عنـه الضرر بالنسبة للنـاس الآخـرين. ان القـوانين الطبيعيـة هـي، اذن، قاعدة ومقياس هذه الحريـة)). ان الحريـة بهـذا المعـنى، بقـدر مـا تمثل اقتدارا داخليا تمثل كذلك اقتدارا خارجيا. ((ان الحرية لـدى الانسكلوبيديين ستبدو، على حد قول (كيسدورف) بصفتها ((شـكل تدخل الانسان في الكون)) بكلمة اوضح انهـا، بالدرجـة الاساسـية، قدرة على توكيد الذات في ه الكون. ان تكون حرا يعني بالنسبة للأنسكلوبيديين ليس عـدم الاكـتراث الداخـلي، وانمــا الاســتقلال الخارجي، وبشكل خاص استقلال بالقياس الى الاكراهات الشـخصية اكثر ممـا هـو بالقيـاس الى اكراهـات الاشـياء. ان الانسـكلوبيديين

يميلون الى تعريف الحرية بدلالة العلاقة مع الارادات الخارجية، ان (ديدرو)، على سبيل المثال، في اعقاب (جون لوك) كتب بهذا المعنى قائلا: ((ان اي انسان لم يتلق عن الطبيعة الحق في حكم الآخرين. ان الحرية هي هدية السماء، وان اي فرد، من نفس الصنف، يملك الحق في ان يتمتع بها بقدر ما يتمتع بالعقل. ان كل سلطة اخرى (سواء كانت السلطة الدنيوية او السلطة الابوية) تأتي عن أصل آخر غير الطبيعة))، فكل سلطة تمتلك، في نظر (ديدرو) اصلا اصطناعيا، سواء كان شرعيا ام غير شرعي كما هو الحال في حالة القوة او العنف)). ثم يضيف (ديدرو) قائلا: ((ان حرية الفرد هي رضاه الذي يمنحه بموجب العقل وفي حدوده وليس بشكل اعمى ودونما تحفظ. ان كل شكل آخر للخضوع هو الجريمة الحقيقية التي تعبر عن نوع من الوثنية)) والانسكلوبيديون تتملكهم الثقة بأن الانسان لايستعمل الحرية الا في ميدان الخير. فقد كتب (دو جوكور) قائلا: ((ان الطبيعة ضنعتنا بطريقة لانستطيع بموجبها الا ان نتجه صوب الخير، وان يأخذنا الخوف من الشر ونحن نواجهه.))

واشار (دو جوكور) الى ان الحرية تتخذ ابعادا مختلفة، ويشير بوجه خاص الى الحرية السياسية وحرية الفكر، على اعتبار انهما تشكلان الركيزتين الاساسيتين بالنسبة للحرية. ان الحرية السياسية تنقسم في نظره الى قسمين الحرية السياسية للدولة والحرية السياسية للمواطن. ان الحرية السياسية للدولة تتكون من القوانين

الاساسية التي تقيم في هذه الدولة توزيع السلطة ما بين سلطة تشريع وسلطة تنفيذ بالنسبة للأشياء التي تتعلق بقانون الشعوب، وسلطة تنفيذ بالنسبة للأشياء التي تتعلق بالقانون المدني، وذلك بطريقة تكون فيها هذه السلطات الثلاث مترابطة فيما بينها الواحدة بالاخرى. اما الحرية السياسية للمواطن فأنها تتمثل في هدوء الذهن الذي يأتي عن الفكرة التي يكونها كل واحد بصدد امنه، وهذا هو نفس التعريف الذي كان قد قدمه (مونتسكيو) في كتابه ((روح القوانين)) وهو يتحدث عن الحرية السياسية. ويذهب (دو جوكور) الى ان هذا الامن، من اجل ان يتم توفيره، يقتضي ان تكون الحكومة بشكل يتيح لكل مواطن ان لايخضع للخشية من مواطن آخر. ان القوانين المدنية والسياسية الجيدة كفيلة في ان تضمن هده الحرية، وهذه الحرية. ستحقق الانتصار لنفسها اذا ما استمدت القوانين الجنائية كل عقوبة من الطبيعة الخاصة للجريمة. ثم يشير (دو جوكور) الى ان هنالك في العالم امما تشكل الحرية السياسية الموضوع الاساس في دستورها. واذا ما كانت المباديء التي ترتكز اليها بدرجة من القوة، فأن مزاياها ستكون عظيمة. ثم يشير الى انكلترة كنموذج لمثل هذه الامم. ولكن (دو جوكور) يعود ليؤكد بأنه لم يقصد ان يجعل من الانكليز اولئك الناس الذين يتمتعون بكل مزايا الحرية. السياسية، ذلك لأنها مقامة بموجب القوانين، هذا فضلاعن ان الحرية السياسية المتطرفة ينبغي ان لاتكون بديلا عن الحرية السياسة المعتدلة. ((ذلك لأن التجاوز

حتى من قبل العقل نفسه، لايكون محمودا دائما. هذا بالاضافة الى ان الناس يتعايشون بشكل افضل مع ما هو وسط مما هو مع متطرف.))

اما حرية الفكر فلها، في رأي (دو جوكور)، معنيان : ((الاول عام، والثاني محدد. بالمعنى الاول، تبدو حرية الفكر بصفتها قوة العقل الكريمة التي تربط قناعتنا بالحقيقة فقط. وبالمعنى الثاني، تعبر عن النتيجة الوحيدة التي يمكن، عادة، ترقبها بموجب العقول المتينة، من تفحص حر وصائب : واريد بذلك تجاوز اليقين الراسخ والاستسلام له.)) ثم يقول: ((ان حرية الفكر الحقيقية تجعل العقل في حالة احتراس من الاحكام المسبقة والتهور. وبقدر ما تقوده (منرفا) (آلهة العقل) الحكيمة فأنه سوف لن يمنح العقائد الثابتة التي تطرح عليه الا درجة من الانتماء تتناسب مع درجاتها من الصدق. والعقل لا يؤمن بشكل قاطع الا بالامور التي ارتقت الى مستوى البديهيات، في حين يضع الامور التي لم تبلغ بعد هذه الدرجة في مستوى المحتملات، ويحتفظ بأعتقاده ازاءها في حالة من التوازن. ولكن اذا ما بلغ درجة البراعة، فأنه سيكون، بلاشك، اقل سذاجة واقل استسلاما للتصديق، انه يبدأ بالشك وعدم الثقة بسحر الاوهام.))

والذي نخلص اليه هو ان الأنسكلوبيديين لم يدركوا الحرية بذاتها. وانما ادركوها بدلالة عنصر آخر هو ما يقع خارج الانسان. فالحرية تتوافر عندما لا يشكل ما يقع خارج الانسان عقبة امام

نشاطه. وطالما ان النشاط الذي كان يعنى به الانسكلوبيديون بالدرجة الاساسية هو النشاط الاقتصادي، فأن الحرية سوف تتمثل في نظرهم ((بالحرية الاقتصادية))، على حد تعبير (توشارد) وجماعته. وهكذا فأن الحرية سوف تتوافر عندما لا يجد الانسان امامه ما يعيق نشاطه الاقتصادي. اما الحرية السياسية فأنها تمنح بالتفضل: ((فما ينبغي على الدولة تجاه اي واحد من اعضائها، هو تحطيم العوائق التي تضر بصناعتهم، او تزعجهم في التمتع بالمنتجات التي تمثل المقابل الخاص بهم)). والادارة تكون سيئة، كما جاء في الانسكلوبيدية، عندما تنعدم ((حرية التجارة)) خصوصا وان هناك علاقة ما بين ان يكون الناس ((ماهرين)) في نشاطاتهم الاقتصادية وان يكونوا ((احرارا))، على حد تأكيد الانسكلوبيدية.

ثالثا : الدولة في الانسكلوبيدية

ان مفهوم الحرية الآنف الذكر يحكم مفهوم الدولة ونظام الحكم لدى الانسلكوبيديين. قطالما ان الحرية، لدى هؤلاء، تعبر عن العلاقة ما بين الانسان وما هو خارج عنه، فأن تحقق مضمون الحرية لايتوافر الا بتحقق مضمون هذه العلاقة. واذا ما شئنا الدقة كل ما من شأنه ان يشكل عائقا امام نشاط الانسان. ان الدولة في مثل هذه الحالة ستكون محكومة في وجودها بهدف اساس، الا وهو ازالة كل ما من شأنه ان يشكل عائقا امام نشاط الانسان. واذا ما

تذكرنا بان هذا الهدف هو في الاساس هدف امني، فانه سوف تنشأ علاقة متينة ما بين الحرية والامن ووجود الدولة.

ان الامن هو الشرط الضروري الملازم للحرية طالما انها تفيد معنى انعدام العوائق التي يصطدم بها نشاط الانسان. بمعنى آخر ان الامن ينصرف الى ازالة هذه العوائق، وبذلك تتحق الحرية. وبهذا المعنى سوف يمثل شرط الحرية. وقد كتب (دو جوكور) تحت فقرة ((الحريبة)) قائلا: ((ان الحرية السياسية بالنسبة للمواطن هي هذا الهدوء الذهني... الذي يأتي عن فكرة ان كل واحد يتمتع بأمنه)) ان الانسكلوبيديين يقيمون علاقة ما بين محتوى الحرية والامن.. وهذه العلاقة ليست فقط علاقة ذاتية على وجه الحصر كيما يكون من المحتمل تعرضها الى ان تصبح وهمية، وانما هي كذلك موضوعية من شأنها ان تكييف بشكل جوهري الحرية الحقيقية.

ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان الحرية لايمكن ضمانها ما لم يتم ضمان المحتوى الفعلي لنشاط الانسان. والمحتوى الفعلي لنشاط الانسان، في نظر الانسكلوبيديين، يتمثل بالملكية، التي تمثل في الواقع ثمرة هذا النشاط. وهكذا يمكن القول ان الحرية لايمكن ضمانها ما لم يتم ضمان الملكية. ومن هنا يأتي التلازم لدى الانكلوبيديين بين الملكية والامن. بكلمة اوضح ان الامن يمثل الشرط اللازم لضمان الملكية التي يتحقق بموجبها المضمون الفعلي لنشاط الانسان، وتقوم بالتالي الحرية. واذا ما رجعنا الى

الانسكلوبيدية نفسها وتابعنا فقرة ((ملكية)) فيها، فأننا سنتلمس هذا التلازم ما بين الملكية والامن. فقد عرفت الملكية بأعتبارها ((الحق الذي يمتلكه اي واحد من الافراد الذين يتكون منهم المجتمع على الاموال التي حصل عليها شرعيا.)) ثم نقرأ بعد ذلك ضمن هذه الفقرة: ((ان واحدة من وجهات نظر الناس وهم يشكلون المجتمعات المدنية كانت تنصرف الى ان يضمنوا لأنفسهم الحيازة الهادئة للمزايا التي حصلوا عليها، والتي بمقدورهم ان يحصلوا عليها. لقد توخوا ان لايقلقهم اي احد في التمتع بأموالهم. ولهذا فأن كل واحد كان قد ارتضى ان يضحي بحصة تدعى ((ضريبة)) من اجل الحفاظ والابقاء على المجتمع بتمامه. لقد اريد بذلك ان يقدم الى الرؤساء الذين تم اختيارهم الوسائل الكفيلة في الابقاء على شخص في حالة من التمتع بالحصة التي ابقيت له.))

وهكذا نرى ان الامن الذي شكل شرطا لازما لأستبعاد المعوقات التي تقف امام نشاط الانسان وللحفاظ على الملكية التي تمثل ثمرة هذا النشاط هو الذي اقتضى وجود الدولة. فالدولة يرتبط وجودها بالحفاظ على الامن بعد ان هيئت لها الوسيلة اللازمة لذلك، الا وهي ((الضريبة)) التي تقتطع من الافراد.

ان هذا ما يؤكده الانسكلوبيديون بصريح العبارة وهم يتحدثون عن الدولة. فالدولة في نظرهم هي عبارة عن ((تعبير نوعي يشير الى مجتمع مكون من اناس يعيشون سوية تحت حكم احد ما، ولا

يهم بعد ذلك ان يكونوا سعيدين او غير سعيدين وبهذه الطريقة يمكن تعريف الدولة بصفتها مجتمعا مدنيا عن طريقه يتم اتحاد عدد كبير من الناس سوية تحت تبعية عاهل، وذلك لغرض التمتع، عن طريق حمايته وعنايته، بالامن والسعادة اللذين ينعدمان في حالة الطبيعة.))

والدولة في نظر الانسكلوبيديين تمثل شخصا معنويا والعاهل هو الرأس، بينما الافراد هم الاطراف. وترتيبا على هذا فأنه سوف يمنح هذا الشخص المعنوي بعض الاختصاصات التي تمثل اختصاصاته الخاصة به، كما سيمنح حقوقا متميزة عن حقوق كل واحد من المواطنين، وبالتالي فأن كل مواطن، وليس العديد منهم، ليس بمقدوره ان يستأثر بها لنفسه.

ان اتحاد العديد من الاشخاص في هيئة واحدة تحدثها مساهمة الارادات والقوى الخاصة بالافراد سوف يميز الدولة عن مجرد الجمع. ذلك لأن الجمع ما هو الا مجرد تجميع للعديد من الاشخاص يحتفظ فيه كل واحد منهم بأرادته الخاصة. في حين ان الدولة تمثل مجتمعا يحركه روح واحدة توجه فيه كل الحركات بطريقة ثابتة نسبيا، وذلك من اجل المنفعة المشتركة. تلك هي الدولة السعيدة، الدولة المتميزة.

وكان من اللازم من اجل تكوين هذه الدولة ان يتلاحم العديد من الناس فيما بينهم بطريقة خاصة، بحيث ان الحفاظ على بعضهم يعتمد على الحفاظ على الآخرين، وذلك لغرض ان تتهيأ لهم، عند

الضرورة، القدرة على ان يساعد احدهم الآخر.

وهكذا فأن شيئين كانا قد ساهما بشكل خاص في وجود الدولة وثباتها: الاول هو الالتزام نفسه الذي بموجبه يخضع الافراد الخاصون لهيمنة عاهل، وهو التزام تسهم السلطة الالهية والدين في الزيادة من وزنه، والثاني هو اقامة سلطة عليا قادرة على ان تحتوي الخيرين من الناس مثلما تحتوي الشريرين منهم عن طريق الخوف من العقوبات التي بمقدورها ان توقعها لهم. وهكذا فأن الهيئة السياسية او الدولة تتمخض عن اتحاد الارادات الذي تعضده سلطة عليا. وبدون ذلك لايمكن الحفاظ على المجتمع المدني.

رابعا : نظام الحكم في الانسكلوبيدية

ان نظام الحكم في اية دولة يتحدد بدلالة الاسباب التي حكمت وجود الدولة نفسها، اي يتحدد بدلالة الامن الذي يراد من ورائه التمتع بالحرية عن طريق ازالة العقبات التي تقف امام نشاط الانسان، والحفاظ على الملكية التي تمثل ثمرة هذا النشاط. ان هذه المقولة التي تحكم الانسكلوبيديين سوف تحكم كل افكارهم المتعلقة بنظام الحكم، فالمعيار الذي يقيم بموجبه نظام الحكم هو مدى استجابته لهذا الهدف ففيما يتعلق بأصل الحكم يمكن ان نميز اتجاهين: الاول يأخذ به (نيكولاس بولانجه)، والثاني يأخذ به (ديدرو).

يذهب (بولانجه) الى الاعتقاد بأن الاصل الاول للحكم هو

التيـوقراطية، غير ان الانسان انتقل بسرعة الى مستوى آخـر هـو هيمنة الامير، وذلك بمقتضى هذه العاطفة ((غير الارادية والطبيعية حقا التي هـي نتيجة لهذا الجذب المقدس الذي تمارسه علينا البساطة والوحدة.)). في البدء كان هذا الملك الكائن الاعلى. و (بولانجه) يستعير امثلة من التيوقراطية السياسية البدائية التي قامت في مصر وفي اكد وفي الصين وفي اليونان. وعن هذا النظام السياسي - الديني انبثقت المعابد والطوائف الدينية المغلقة بالاضافة الى ميلاد جمهور مؤمن بالخرافات وقد انتهى الى الوثنية. وعن التيوقراطية ظهر نظام الرق. وفي ظل هذا النظام تصبح الحرية تشردا، والسلطة طغيانا. هكذا تحل العبودية الدينية والعبودية المدنية والعبودية السياسية. وعن التيهوقراطية ظهر كذلك الاستبداد الذي جعل من الثقة مجرد سذاجة. ويظهر انصاف آلهة ابطال ليشهدوا على ((الفوضى الرهيبة التي يتسبب بها العمل البوليسي والدين ما بين الناس)). ((ولكن هذه الشخصيات سرعان ما تتوارى فعادت المجتمعات الى تيوقراطيتها الاولى، وسقطت مرة اخرى في بؤسها الجديد لغاية ما يظهر محرر آخر لينقذها من هذا البؤس. وقد حدث ان حلت لحظة تفتحت فيها الابصار، حيث ان العقائد الدينية تحولت الى احكام مسبقة سياسية، فحل رجل، في سلطته وفي قدرته، محل الآله - الملك. عندها ولدت الملكية، ولكنها بقيت، فضلا عن هذا، مغلقة بجو المرحلة التيوقراطية. وهكذا تتطور كل انواع التحريمات والخرافات التي

تنبثق عن مناخ الخوارق التي بقيت قائمة بآثارها لصالح الملك. ان العقاب هو الذي يتقدم الحكم، مثلما تمثل الاتاوات الامتياز الخاص بالامير الذي سيكون من المحظور النظر اليه ومن غير المباح النطق بأسمه في حظرته. لقد كان الطغاة مرهونين في وجودهم بوقت معين. ((ان روح الغرب كانت قد قلبت، سواء في بلاد الاغريق او في ايطاليا، عروش الطغاة الذين كانوا قد ارتقوا سدة الحكم من كل صوب)) ومن اجل اقامة الحرية كانت قد تمت اقامة الحكم الجمهوري. ان الانظمة التيوقراطية السابقة كانت قد اختفت، ولكن آثارها بقيت قائمة في ظل الحكم الجمهوري. ان الخرافات القديمة بقيت او تحولت، على الاقل، الى خرافات سياسية: تقاسم اراضي، مشاركة في الاموال، وجبات مشتركة، اجراءات ضد الترف. ان الفضيلة التي تتوخى ان تمنح الانسان ((روحا اكثر مما هي انسانية)) تقود الى استبعاد ما هو افضل في الجمهورية. وهكذا نرى (بولانجه) يستنكر الجمهورية ليسلم بقبول الملكية التي تمثل الحكم ((الاكثر حكمة، الاكثر سعادة)). ((انها صنعت من اجل الارض، مثلما لم تصنع الجمهورية، ولم تصنع التيوقراطية الحقيقية الا من اجل السماء، ومثلما لم تصنع الاستبدادية الا من اجل الجحيم)). ان (روسو) كان قد قال بأن الجمهورية لم تصنع الا من اجل شعب مكون من آلهة.

اما (ديدرو) فيقيم اصل الحكم على اساس من عقد. فعندما استطاعت الجماعات الانسانية تجاوز الخلية العائلية، وجدت من

الضروري وضع حدود على السلطة. ان السلطة الابوية هي الوحيدة التي تتمتع بأصل طبيعي، في حين ان كل اشكال السلطة الاخرى ترجع في اصولها الى القوة او الرضا المتأتى عن عقد تم بين الناس او افترض وجوده. فليس من المقبول من الانسان ان يمنح نفسه الى آخر بدون تحفظ، ذلك لأن الانسان لاينتسب بكليته الا الى الله ((السيد الغيور بقدر ما هو مطلق، الذي لايضيع حقوقه ولا ينقلها ابدا))

ان الامير يتلقى سلطته من رعاياه ولايستطيع ابدا استخدامها ((من اجل ايقاف الفعل او العقد الذي بموجبه قد تم تخويله.)) ان التصرف بشكل آخر يمكن ان يؤدي الى ان ((تعفيه القوانين من الوعود والايمان التي من الممكن ان يكون قطعها، اذ ان من المحتمل ان يدعي التصرف بما لم يمتلكه الا على سبيل الوديعة، وبموجب شرط يقضي بالاستبدال.))

وفي حدود هذا الأصل الذي يعتمده (ديدرو) للحكم سوف يكون هذا الأخير ((الطريقة التي بموجبها تمارس السيادة في الدولة.)) وهذه السيادة، في نظره تعود الى الدولة فقط فهو يقول: ((ليس الدولة هي التي تعود الى الملك، وانما الملك يعود الى الدولة.)) ان الامة تبدو في نظر (ديدرو) حرة في ان تعقد عقدا جديدا مع من يروق لها، طالما ان السيادة كامنة فيها. ويترتب على هذا ان ((ذلك الذي يحمل التاج بمقدوره ان يتخلى عنه اذا ما شاء ذلك، ولكن ليس بمقدوره ان ينقله الى رأس شخص آخر دون

رضا الامة التي كانت قد وضعته على رأسه)) بصفتها صاحبة السيادة.

ولاشك ان (مونتسكيو) كان قد ترك بصماته على الانسكلوبيديين وهم يتابعون نماذج الحكم. وعلى العموم يشير الانسكلوبيديون الى اربعة نماذج للحكم هي : الاستبدادية، والملكية، والارستقراطية، والديمقراطية. ان الاستبدادية هي السلطة المطلقة لرجل واحد، وهذه السلطة تقوم على اساس من القوة. والتيوقراطية هي شكل من اشكال الاستبدادية. والملاحظ هو ان التيوقراطية بصفتها هذه كانت موضع استنكار الانسكلوبيديين طالما انها تنتهي الى ان تتم ممارسة السلطة في ظلها بأسم العناية الآلهية. لقد كتب (دهولباك) تحت فقرة ((تيوقراطية)) في الانسكلوبيدية قائلا: ((ان التيوقراطية... هي حكم بموجبه تخضع الامة بشكل مباشر للآله الذي يمارس سيادته عليها، ويعرفها على ارادته عن طريق الانبياء والاولياء الذين يروق له ان يتجلى لهم. وعلى الرغم من ان المسيح كان قد اكد بأن مملكته ليست من هذا العالم، فأننا نجد احبارا مسيحيين يلجأون الى اقامة سلطتهم على انقاض سلطة الملوك. وقد ادعوا تصرفهم بالتيجان مقرونة بسلطة لا تعود الاالى مالك الكون. تلك هي كانت ادعاءات (كريكوار السابع) و (بونيفاس الثامن) وغيرهما من الاحبار الرومانيين، الذين استفادوا من السخافة الخرافية التي كانت تسيطر على الشعوب)). وقد اقام الانسكلوبيديون علاقة ما بين الاستبدادية والطغيان. فهما

كلاهما يجدان لهما اساسا مشتركا في التنكر للقوانين الاساسية، غير ان الاستبدادية تتميز بأنها حكم الشخص الواحد، في حين ان الطغيان يمكن ان يكون نتاج اي نوع من الحكم ينتهي الى احتقار القوانين الخاصة بالدولة وخرقها. فالديمقراطية، مثلا، بأستطاعتها ان تكون قائمة على الطغيان اذا ما اضطهدت الاكثرية، وهي تتجاهل حقوق المواطنين، الاقلية. والطغيان يتوافر كذلك اذا ما تصرفت هيئة القضاء طبقا لمصلحتها الخاصة، متجاوزة في ذلك الخير العام. ولكن مهما يكن شكل الطغيان، فأن الشعب لايفقد حقوقه ابدا، فهو يستطيع ان يطالب بها في كل لحظة، ذلك لأن هذه الحقوق لاتسقط بالتقادم.

اما الديمقراطية فأنها تقوم على اساس من المساواة. ولكن الانسكلوبيديين يرون ان المساواة تبقى تمثل مجرد وهم، لاسيما في شكلها الاقتصادي والسياسي. بكلمة اوضح ان الانسكلوبيديين يسلمون بالمساواة الطبيعية، فقد اكد (دو جوكور) بهذا الصدد قائلا: ((المساواة الطبيعية هي تلك المساواة القائمة ما بين كل الناس بموجب التكوين الخاص بطبيعتهم))، وهو يضيف قائلا: ((ان هذه المساواة (الطبيعية) هي مبدأ واساس الحرية)). وكما اكد (اندر فاشه)، فأن المساواة الطبيعية من شأنها ان تنتهي الى تأكيد الحق في الحرية، او بمعنى آخر تنتهي الى تأكيد الحق في حرية التميز ووضع الفروقات الفردية موضع العمل والتنافس بموجبها. بهذا الشكل يستخدم الانسكلوبيديون المساواة الطبيعية

من اجل انكار المساواة على المستوى الاقتصادي والسياسي. ان (ديدرو) رتب على ذلك نتيجة مهمة الا وهي استحالة قيام الديمقراطية طالما انها تعتمد في وجودها على المساواة المطلقة. وقد يبدو (ديدرو)، في بعض الاحيان اكثر مرونة عندما يسلم بأمكانية قيام الديمقراطية في دولة صغيرة. وهكذا فأن (اثينا) و (جنيف) تمثلان النموذج الاعلى للجمهورية (اي الديمقراطية) بقدر ما تعود السيادة الى الامة بكاملها. ولكن الديمقراطية في الدولة الصغيرة لايمكن ان تدوم طويلا، اذ انها تبقى معرضة للزوال، بقدر ما تكون الدولة الصغيرة نفسها معرضة للزوال بفعل القوة الاجنبية، او بفعل تحولها الى دولة كبيرة تجتاحها العيوب الداخلية.

ان الارستقراطية كانت قد جلبت انتباه (دو جوكور). كما جلبت انتباه (مارمونتل). ويبدو ان المفكرين يبتعدان بهذا الخصوص كثيرا عن (مونتسكيو) الذي سبق ان رأيناه ميالا نحو نوع من الحكم الارستقراطي. ان الانسكلوبيديين، على خلاف ذلك، كانوا قد وجدوا في حكومتي (فينيسيا) و (جنوا) امثلة جيدة للتنظيم السياسي، بقدر ما تمثلان نموذجا لحكم الشعب.

ان الانسكلوبيديين يتميزون بأنهم ملكيون، تماما كما كان الحال بالنسبة لـ (مونتسكيو). فأذا كانت الفضيلة هي التي تحكم الجمهورية، فأن القوانين هي التي تسود في المملكة، ((فضلا عن حسب الوطن، والرغبة في المجد، ونكران الذات، والتضحية

بالمصالح العزيزة وكل الفضائل البطولية للأجداد)) على حد قول (دو جوكور). ويضيف هذا الاخير قائلا: ((ان الشرف اي الحكم المسبق الخاص بكل فرد وبكل جماعة يأخذ، في حالة الملكية، محل الفضيلة السياسية ويمثلها.)) ولاشك ان (دو جوكور) يردد هنا ما قاله (مونتسكيو) بهذا الخصوص.

ويميز الانسكلوبيديون ما بين نوعين من الملكية: الملكية المطلقة والملكية المقيدة. في حالة الملكية المطلقة يمارس الامير السلطة دونما رقابة من لدن الهيئات الوسيطة للأمة. ولكن هذا الشكل من الحكم يبدو محددا ومقيدا ((بموجب طبيعته نفسها. اي عن طريق القصد الخاص بأولئك الذين يتلقى الملك عنهم هذا الشكل من الحكم، وعن طريق القوانين الاساسية لدولته)) ان الامير يأخذ، دائما بنظر الاعتبار الخير العام واحترام القوانين الاساسية، وبموجب ذلك سوف تتميز الملكية المطلقة عن الاستبدادية. اما الملكية المقيدة فأنها، على حد تأكيد (دو جوكور): ((نوع من الملكية تندمج فيها السلطات الثلاثة سوية بحيث تستخدم الواحدة تجاه الاخرى كموازن او معادل. ان الملكية المقيدة الوراثية تبدو بأعتبارها افضل شكل من اشكال الملكية، وذلك لأنها، بغض النظر عن استقرارها، تحتوى على هيئة تشريعية مكونة من قسمين احدهما يقيد الآخر، وذلك عن طريق القدرة في المنع، وكلاهما مقيدان عن طريق السلطة التنفيذية التي هي الاخرى مقيدة عن طريق السلطة التشريعية. ذلك هو حال

الحكم في انكلترة. في الملكيات الاوربية الاخرى التي نعرفها لاتكون السلطات الثلاثة فيها مندمجة بهذه الطريقة، اذ ان كل واحدة منها لها ترتيبها الخاص بها بأتباعه تقرب من الحرية السياسية.)).

وفي ظل الملكية المقيدة توجد هيئات مكونة وطبقات وسيطة. وطبقة النبلاء هي الهيئة الوسطية الضرورية والطبيعية. ((ان كل مملكة ينعدم فيها وجود طبقة النبلاء هي طغيان محض))، ذلك لأن الحكمة الاساسية التي تقوم عليها الملكية هي: ((بلا طبقة نبلاء لا وجود للملك.)) ان طبقة النبلاء تمنح التجانس للهيئة السياسية. ويقول (دو جوكور): ((ان طبقة النبلاء تلطف السيادة)) انها الرابطة التي تربط ما بين الامير والشعب.

مع ذلك لابد من الاشارة الى ان الانسكلوبيديين اذا كانوا يتمسكون بالملكية المقيدة فأنهم يحرصون على ان يروها مقيدة فعلا. فعلى الامير ان يتذكر دائما بأن السلطة التي يملكها على رعاياه يتلقاها عنهم. وهذه السلطة، على حد قول (ديدرو) ((محددة بموجب قوانين الطبيعة والدولة. ان قوانين الطبيعة والدولة هي الشروط التي يخضعون (الرعايا) في ظلها، او على الاقل يحسبون انفسهم خاضعين لحكمها. ان واحدا من هذه الشروط يقضي بأنه لاتوجد هنالك سلطة او سلطان فوقهم الا عن طريق اختيارهم ورضاهم. والامير ليس بمقدوره ان يستخدم هذه السلطة من اجل كسر القرار والعقد الذي بموجبه كانت هذه السلطة

قد منحت اليه. في مثل هذه الحالة سيتصرف الامير ضد نفسه، طالما ان سلطته لايمكن ان تقوم الا بموجب الصفة التي اقيمت بموجبها.))

كما ان الملكية المقيدة مقيدة بقيد آخر يأتي عن الاساس الذي قامت بموجبه الدولة، الا وهو الحفاظ على الامن. بمعنى ان آخر السلطة الملكية لاتستطيع ان تتجاوز في مهامها الى ابعد من الحفاظ على الامن. فقد اشار (توشارد) وجماعته الى ان الامير في نظر الانسكلوبيديين يجد نفسه ملزما بالاكتفاء بمنع حركة الشرور، والحيلولة دون الاعمال غير الشرعية، اي دون الاعتداءات الداخلية والخارجية التي تضع النظام العام في حال من الخطر. فقد جاء في الانسكلوبيدية قولها: ((ان ما تلتزم به الدولة تجاه كل واحد من اعضائها هو تحطيم العقبات التي تعيقه في صناعته او تربكه في تمتعه بالمنتجات التي تتمخض عنها.))

وبالخلاصة فأن الانسكلوبيديين يمثلون نموذجل لمفكري القرن الثامن عشر الذين كانوا يسعون لتسخيرالسياسة لكل ما من شأنه ان يفيد في الحياة اليومية للأفراد.

المبحث الثاني : دفيد هيوم

يمثل (دفيد هيوم) (١٧١١ - ١٧٧٦) نمطا من الفلاسفة الذين لم يعنوا بالمشكلات السياسية بشكل مستقل كما فعل (مكيافيلي) على سبيل المثال. وانما عنوا بها من خلال عنايتهم بالمشكلات

الاخلاقية. ولعل ذلك يفسر، الى حد كبير، انعدام وجـود مؤلـف كرسه (هيوم) للمشكلات السياسية.

وكتاب (هيوم) الاساسي هـو ((رسـالة في الطبيعـة البشـرية)). وقد الفـه في مجـرى اقامتـه في فرنسـا في الفـترة الواقعـة مـا بين (١٧٣٤) و (١٧٣٧). وقد كان آنذاك شابا يافعا لم يكمل الثلاثين عاما من عمره. وكان يعول كثيرا عـلى نشر الكتـاب المذكـور. اذا كان يعتقد انه سيكون السبيل الى شهرته، ولكن هذا ما لم يحصل. اذ لم يلحظ احد كتابه، فأصيب بخيبة امـل سـرعان مـا اسـتطاع ان يتجاوز آثارها السـلبية. وقـد كـتب قـائلا: ((ولكـنني لمـا كـنت ذا مزاج مـرح متفـائل، لم البـث ان عـوفيت مـن الضربـة.)). بعدهـا وهب حياته لكتابة المقالات. وقد نشر المجموعـة الاولى منهـا عـام (١٧٤١). وفي سنة (١٧٤٤) قام بمحاولة من اجل الظفـر بالاسـتاذية في جامعة ادنبرة. غير ان هذه المحاولة منيـت بالفشـل. وعـلى اثـر ذلك عمل معلما خصوصيا لدى احد الساسة، ثم سكرتيرا لدى احـد الجنرالات. وقد قام بوضع عدد مـن الكـتب منهـا ((محـاورات في الدين الطبيعي)) الذي نشـر بعـد وفاتـه سـنة (١٧٧٩) ومقالـة عـن ((المعجزات)) الذي اصبح مشهورا بقدر مـا اثبـت انعـدام الـدليل التاريخي على وجودها. وكتاب ((تاريخ انكلترة)) الذي نشـره عـام (١٧٥٥) والذي اثبـت فيـه تفـوق حـزب ((الثـوري)) عـلى حـزب ((الويج))، وتفـوق الاسـكتلنديين عـلى الانكلـيز، هـذا في نفس الوقت الذي اثبت فيه ان التاريخ لايتمتـع بالاسـتقلالية والتجـرد. و

(هيوم) بالاضافة الى كل ما تقدم، كان قد اشتهر بكتابه ((مقالات اخلاقية و سياسية))، وقد ضمنه الكثير من افكاره السياسية.

وفي سنة ١٧٦٣ كان (هيوم) قد زار باريس فرحب به فلاسفتها، وانعقدت بينه وبين (روسو) علاقة صداقة متينة انتهت بشجار حاد، كان (هيوم) خلاله هاديء الاعصاب، على خلاف (روسو) الذي خضع لسطوة الانفعال بسبب ما كان يحسه من شعور بعقدة الاضطهاد.

اولا : الدولــــة

من المعروف ان (هيوم) كان يؤمن بوجود حالة سابقة في وجودها على وجود الدولة. وهذه الحال لم تكن لتتميز بعزلة الفرد، كما ذهب الى ذلك (هوبس) وكما سيذهب (روسو) وانما كانت حالة مجتمع، ولكن مجتمع بدائي. بكلمة اوضح ان غياب الحكومة لم يحل دون العيش في مجتمع، مهما كان هذا بدائيا. وكثيرا ما كانت تقع الحروب ما بين مجتمعين او اكثر، بسبب طمع كل واحد منها في ضمان وجوده الخاص، دونما اهتمام بالمجتمع الآخر. ومن اجل ضمان الدفاع الجيد في مثل هذه الحروب كان لابد من ان يصار الى تعيين رئيس مؤقت. ولكن هذا الرئس لم يكن ليمثل، في سلطته، الحكومة، اذ كان سرعان ما ينسحب من الرياسة بمجرد ان يعود السلام، مما يسمح بالقول بأن التنظيم الذي

اتخذه المجتمع البدائي في هذه المرحلة لم يكن ليرقى الى مستوى الدولة. وربما يمكن القول بأن الثروات في هذه المرحلة كانت تستجيب تقريبا للحاجات، مما لم يجعل من وجود الدولة ضرورة. ولكن منذ اللحظة التي راحت فيها هذه الحاجات تتنامى تغير الحال. ان تنامي الحاجات كان قد جعل الانسان مجبولا على توخى الربح المادي. وبذلك راح يبتعد عن قواعد العدالة الطبيعية بالمعنى الذي اقترحه (هيوم). بمعنى آخر ان الانسان راح يفضل الكسب الآني بشتى السبل على المزايا الثابتة التي يوفرها النظام. ان العدالة الطبيعية كان من اللازم ان يتم ضمانها، فكان من اللازم ان توجد الدولة لتقوم بمثل هذه المهمة. وهكذا اصبح تحقيق العدالة الطبيعية المبدأ الذي يحكم وجود الدولة، اذ بعملها هذا تكون قد حققت المصلحة العامة للمدينة. وهكذا يمكن القول ان (هيوم) يرى ان التقدم الاقتصادي وما ادى اليه من توخى الكسب الآني هو الذي ادى الى وجود التنظيم الحكومي، او بالاحرى الدولة.

و (هيوم) يرى ان العقد الاجتماعي الذي افترض وجوده، على الاقل بالنسبة للمرحلة البدائية من حياة المجتمع، كان قد برز واضحا. اذ ان الحكومة كانت قد ولدت عن اتفاق ارادي ما بين الناس. وان العقد يتضمن الوعد بالالتزام بهذا الاتفاق. وكما هو الحال بالسنبة للمفكر (لوك) يمنح العقد البدائي مغزى معينا. ان الافراد بأعتبارهم اصحاب حقوق ثابتة كانوا قد ارتضوا ان يقيدوا

انفسهم. واذا كان العقد اثرا من آثار التقدم في الثروات، فأن العامل النفسي كان قد اقترن بعامل علم - اجتماعي.

غير ان (هيوم) في مقالته ((العقد البدائي)) عاد لينتزع كل دلالة تطبيقية عن هذا الاتفاق، ليكشف، قبل كل شيء، عن فكرة القوة والعنف بأعتبارها الاصل بالنسبة لكل الحكومات القائمة. انه يتمسك بفكرة ((الكرم المحدود)) للأنسان التي تذكر بفكرة الوقاحة الطبيعية التي قال بها (هوبس). وتمسكه بهذه الفكرة ربما كان هو السبب في تأكيده على القرينة بين القوة والعنف من جهة والحكومة من جهة اخرى. وبكلمة موجزة يمكن القول ان (التبصر) وهو مأخوذ ما بين الرغبة في اخضاع الآخرين والرغبة في ضمان حرية لا تعرف الحدود، سمح في الاخير بالتضحية بالانفعالات القوية لصالح حب النظام. وهكذا نرى (هيوم) يتمسك بالصيغة التعاقدية فقط في الاحوال التي يفترض فيها ان العقد هو الاسلوب الطبيعي لتكوين الدولة الاصيلة. انه القاسم المشترك ما بين العدالة الطبيعية واكراه الدولة. ان الدولة لايمكن ان تكون قائمة خارج العقد، ذلك لأنه هنالك القوانين الطبيعية الخاصة بالعدالة، اي هنالك أمن الحيازة، ونقل الملكية بالرضا، والاخلاص للعقود. ان الالتزام بالطاعة يتوقف عندما تتوقف المصلحة. ولاشك ان الامر هنا يتعلق بالمصلحة الشخصية. بمعنى آخر انه يتعلق بشيء مماثل للحقوق الطبيعية التي يتمسك بها الآخذون بالاطروحة التعاقدية الليبرالية. وبكل الاحوال فأن المقاومة ستكون مقبولة،

مما يؤكد بأن العقد البدائي هو معيار الشرعية بالنسبة للأعمال الحكومية، ذلك لأن الشعب لا يتنازل عن شخصيته بخضوعه للدولة.

وبالنسبة للمفكر (هيوم) تبدو الدولة بصفتها نتاجا عفويا للمجتمع، وهي تأتي عن حساب قائم على اساس من المنفعة التي يحصل عليها الاعضاء من وجودها. انها على حد قوله: ((ابتكار انساني محض تحقق من اجل ضمان المبادلة المتقابلة والمزايا والامن.))

وبالنسبة للدول الحديثة التكوين يقدم الشعب طاعته على اساس من الخشية او الضرورة، في الوقت الذي يداخل فيه الامير الشك. ولكن بمضي الوقت فأن النظام يستقر ويبدأ الشعب شيئا فشيئا بالرضا والاقتناع بالعاهل المغتصب للحكم، ذلك لأنه يفكر بأن الحيازة الطويلة الامد للحكم تكسبه حقا فيه. وعلى اساس من ذلك يقوم الولاء. ولكن من الواجب اقامة حكومة فعلية عندما تصبح الحكومة الشرعية بمثابة خطر يهدد الدولة. صحيح ان الشعب لايتطلع الى ابعد من ان يكون محكوما. انه يمتلك عاطفة استسلام طبيعي تجاه الحكومة. وهنا (هيوم) يعارض (لوك) الذي يرى ان الانسان امتلك تطلعا اساسيا نحو الحرية التي تمنعه من ان يخضع لسلطة شخصية تعسفية. ان (هيوم) يذهب، على العكس من ذلك، الى ان الفرد مزود بغريزة طاعة تجاه كل حكومة سواء كانت استبدادية او حرة.

وهكذا نرى ان هنالك مرحلتين في تاريخ الدولة: مرحلة الدولة

الاصيلة، ومرحلة الدولة التاريخية. الاولى هي ثمرة عمل من اعمال الارادة بينما الثانية تختلط مع واقعة خارجة عن ارادة اعضاء المجتمع تتمثل بالقوة والعنف.

ان الحكم يقوم من اجل تحقيق العدالة، وهو يعتمد في قيامه على عمل الارادة، اي العقد الذي يتضمن وعدا بأحترامه. فحبا بالنظام والسلام تنازل الشعب بمحض ارادته عن الحرية الطبيعية وارتضى القوانين الصادرة عن اشباهه. ان العقد البدائي كان قد قارب ما بين الناس. وميثاق الحرية يتم اكتشافة في طبيعة الانسان نفسها، ولكن يبدو ان فكر (هيوم) كان قد تطور. ففي كتابه ((مقالة الطبيعة الانسانية)) (١٧٣٩ - ١٧٤٠) قدم العقد كما لو انه التأثير الذي ترتب على نمو الثروات. وبفعل ذلك كانت هنالك استمرارية ما بين حاله الطبيعية والحالة المدنية. فالتناسق في المصالح الخاصة كان هو السائد. ولكن في بحثه ((العقد البدائي)) (١٧٤٨)' لم تعد هنالك استمرارية. فالاحداث كانت قد انتزعت كل معنى تطبيقي وكل قيمة من العقد الاصلي. فبالنسبة لغالبية الدول كانت القوة والعنف قد حلا محل العقد الاصلي. مع ذلك فأن (هيوم) لم يهجر كليا اطروحته الاولية، ذلك لأنه يسلم بأن العقد هو اسلوب تكوين كل الدول الاصيلة.

ثانيا : نظام الحكم

ويعنى (هيوم) بنظام الحكم، فيلاحظ ان الملكية هي نظام

يخضع للقانون، في حين ان الاستبدادية هي نظام بلا قانون. والملكية المتمدنة هي نقيض الاستبدادية في جميع الاحوال. ثم يشير (هيوم) الى انه في حالة الجمهورية يتم النظر بأتجاه الشعب، في حين في حالة الملكية يتم النظر بأتجاه الاعلى. وفي حالة الجمهورية يسيطر هدف المنفعة، في حين في حالة الملكية يسيطر هدف الظهور بالمظهر المقبول. وفي حالة الجمهورية يكون النجاح حليف العبقرية، في حين في حالة الملكية يكون النجاح حليف الذوق

ولاشك ان نبرة اطراء نظام الحكم الجمهوري تبدو واضحة في موقفه هذا. فهل كان (هيوم). جمهوريا؟ كلا. ان (هيوم) كان قد جعل من نظام الحكم الجمهوري المقابل الطبيعي لنظام الحكم الملكي المطلق. ان الاخير يبدو في نظر (هيوم) من طبيعة الدولة الاستبدادية، بقدر ما ينتهي الى شل الدستور، ويتعارض مع التقدم. ولكن (هيوم)، في نفس الوقت، لم يخضع نفسه للمفاضلة ما بين نظام الحكم الجمهوري ونظام الحكم الملكي المطلق لينتهي الى اختيار احدهما دون الآخر. مع ذلك فأنه كان قد اعتقد بأن الافكار الجمهورية تنتهي الى التسرب الى نظام الحكم الملكي المطلق ليترتب على ذلك قيام نظام حكم جديد هو نظام الحكم الملكي المعتدل. و (هيوم) يرى ان الحكم الملكي مدين بكماله الى نظام الحكم الجمهوري. ان الاخير، على سبيل المثال، يبدو اكثر تناسبا مع التجارة من الملكيات، بأستثناء حالة فرنسا. ففي ظل الملكيات

المطلقة لاتجد التجارة التكريم اللازم. وبأستعارة الاخيرة للأفكار الجمهورية سوف تقوم بتشجيع التجارة. ولكن بأستعارتها لمثل هذه الافكار تكون قد تحولت الملكيات المطلقة الى ملكيات معتدلة تتميز، على حد قوله، بأنها ((سوف لن تكون محكومة من قبل الرجال، وانما من قبل القوانين))

ولاشك ان (هيوم) في تفضيله لنظام الحكم الملكي المعتدل كان يفكر في الواقع، بالنظام السياسي الذي كان يسود انكلترة، حيث وجد فيه، حاله في ذلك حال (بيرك)، النظام الامثل، وارتقى به الى مستوى المعيار الذي تقاس بموجبه صلاحية اي نظام سياسي آخر. ولعل هذا هو الذي كان يبرر، على حد اعتقاده، تطلع المجتمعات الغربية الى ان تتبلور في نظم سياسية مماثلة للنظام البريطاني.

والميزة الاساسية التي يتمتع بها النظام السياسي البريطاني هي اعتماده لمبدأ التوازن ما بين السلطات وهذا التوازن تلعب فيه الملكية دورا حاسما. بكلمة اخرى ان التوازن ما بين السلطات يمثل الوظيفة التقليدية للملكية. ومثل هذا التوازن هو الذي كان قد ضمن للحياة السياسية البريطانية الركون الى الحرية. ((ان الشكل المختلط لحكومتنا بأستطاعته ان يقدم اجابة اكيدة على امتياز الحرية الفريد)) هذا ما اكده (هيوم).

وفي ضوء تفضيله لنظام الحكم الملكي المعتدل كان (هيوم) قد حدد موقفه من الديمقراطية. فقد وجد ان الاخيرة تفتقد لفرص

النجاح. فأذا صح ان كل حكومة ايا كان شكلها لاتخلو من نقائص، فأن الديمقراطية تعني انعدام الحكومة. اذ انها تفترض في الناس فضيلة لا وجود لها بالفعل عندهم، وتثق في الطبيعة البشرية ثقة لا مبرر لها. ولئن نفذنا بنظرنا الى اعماق الانسان لوجدناه شخصا منحطا يعيش اسير منفعته الخاصة وحدها دون غيرها. ولايتوقع (هيوم) من الديمقراطية الا جدالا متصلا، وحربا اهلية لاتفلت منها الأمة الا بالحكم الاستبدادي، وهو ايسر طريق لأنهيار الدستور. والواقع ان هذا الموقف السلبي الذي يقضه (هيوم) من الديمقراطية يأتي منسجما تماما مع موقفه من الشعب، الذي لم يجد فيه الا ((غوغاءا)). وهو في موقفه هذا يبدو متجاوبا مع موقف الكثير من مفكري القرن الثامن عشر من الشعب، الم يجد (فولتير) فيه مجرد ((اوباش))، الم يجد فيه (بيرك) مجرد ((جمهور نذل))؟

ان موقف (هيوم) من الديمقراطية بصورة عامة ومن الشعب بوجه خاص هو الذي سيحكم موقفه من الاحزاب السياسية. ان رؤساء الاحزاب هم بالاحرى رؤساء زمر. ان الجمهوريات الصغيرة تمتلك احزابا سياسية قائمة اما على اساس الصداقة، واما على اساس الحقد. والاحزاب في كلا الحالتين سوف تقوم على اساس من اعتبارات شخصية بالدرجة الرئيسة. ان الدول الكبرى بمقدورها هي الاخرى ان تمتلك احزابا، ولكن بكل الاحوال فأن الاحزاب ستحمل في ثناياها الصراع، والصراع بين الاحزاب يحمل في

ثناياه بدوره خطر الاتجاه بهذه الدول نحو الخراب المحقق. ولكن (هيوم) لم يستبعد امكانية وجود احزاب سياسية حقيقية. ومثل هذه الاحزاب تقوم على اساس من التعارض في المصالح او في المباديء. وهي ترتبط في وجودها، في نظر (هيوم) بالتعارض ما بين الطبقات الاجتماعية او ما بين الاتجاهات الفكرية. ولكن هذه الاحزاب قد تقوم على اساس من الانفعال كذلك. وفي كل الاحوال فأن الاحزاب السياسية الحقيقية تجد في الجمهورية الميدان المفضل لوجودها.

ويعلق (هيوم) اهمية كبرى على الاحزاب السياسية الحقيقية، اذ هي في نظره تنعش الحياة النيابية، وتسهم في تعزيز التوازن بين السلطات، وتأكيد استقرارها وتحقيق الانسجام بينها. ويؤكد الدكتور (الشنيطي) ان (هيوم) ترتيبا على ذلك، يؤثر نظام الحزبيين. فهذا النظام وحده قمين ان يجنب الامة المناقشات العديدة التي تمزق الشعب الى شيع متنابذة. ونظام الحزبيين ينهض على اساس ان احدهما يتعاطف مع القصر اولا، والآخر يؤثر في الشعب في الاعتبار الاول. ومن هنا اختلافهما في المبدأ، وتضاف المنفعة لا محالة الى هذا العامل. وتوزع الاغلبية بين هذين الحزبيين بقدر ما تكون الادارة سيئة او حسنة. فالأدارة قد تكون سيئة الى الحد الذي يدفع بالاغلبية الكبرى الى المعارضة. كما ان الادارة الحكيمة قد تجعل اكبر المتحمسين للحرية يتفق مع القصر. ولكن مع ان الامة قد تتأرجح ما بين هذا الحزب احيانا، والحزب الآخر احيانا

اخرى، فأن الحزبيين يظلان دائما طالما كانت الحكومة ملكية دستورية.

في الاخير، لابد من الاشارة الى ان منهجية (هيوم) التجريبية كانت قد ضيقت من اطار فكره السياسي وربما ستتغير الحال مع مفكرين آخرين، عندما يتبع هؤلاء منهجية اخرى.

الفصل الثالث
روسو والليبرالية الطوبائية

لقد اكد (توشارد) وجماعته بوضوح ان التفعية تميزت بطابعها الواقعي، لتبدو بأعتبارها فلسفة الطبقة البرجوازية، ولم يكن بمقدور الطبقة العمالية، التي تميزت بالتشتت وبالبؤس وبالتجمع في تنظيمات حرفية، ان تضع فلسفة تقابل فلسفة الطبقة البرجوازية. وربما يمكن القول ان مثل هذه الطبقة العمالية لم تكن قد وجدت من الناحية الفعلية في مجتمع لا يزال زراعيا مثل المجتمع الاوربي، حيث كان الحرفيون يبدون في وجوه متعددة.

في ظل مثل هذه الاجواء كانت الافكار الذيمقراطية والمساواتية موضع اسناد من قبل بعض المفكرين المعزولين الذين لم يخفوا امتعاضهم من النفعية التي سبق لها ان حققت الانتصار، ليلجأ الى اقامة مجتمعات طوبائية، ويأتي في المقدمة من هؤلاء (جان جاك روسو) الذي لم يكن لا ثوريا ولا اصلاحيا، وربما اكثر من ذلك لم يكن مساواتيا، وانما اكتفى بأن يكون ديمقراطيا فحسب. ولكن الى جانب (روسو) وجد من يمثل العكس ليكون مساواتيا، دون ان يكون ديمقراطيا. وفي المقدمة من هؤلاء يبرز اسم (مورلي) و (مابلي). ان هؤلاء تمسكوا بنوع من الجماعية الاسبرطية ذات الطبيعة الاخلاقية التي كانت ابعد ما تكون عن الاشتراكية التي ستتفتح مع تفتح الثورة الصناعية. اننا سنقصر هذا الفصل على

متابعة جان جاك روسو في فكره السياسي.

المبحث الاول: روسو وحياته العامة

(جان جاك روسو) (١٧١٢ – ١٧٧٨) ولد في جنيف. ولكن سيكون من باب التشويه لأفكاره، ومن باب التضييق لدلالتها اذا ما تم اعتباره جنيفيا كتب بروح جنيفية. فقد بات من الاكيد في الوقت الحاضر انه عندما كتب كتابه الشهير ((في العقد الاجتماعي)) كان يجهل دستور جنيف، مما يدل على عدم تجاوبه مع الخصوصيات الخاصة بهذه المدينة الى الحد الادنى الذي تطبعه بطابعها الخاص. وهكذا يمكن القول ان (روسو) فرنسي لا بسبب انتسابه الى عائلة فرنسية بروتستنتية لجأت الى جنيف في القرن السادس عشر بسبب الاضطهاد الديني، وانما بالاحرى بسبب ثقافته التي كانت فرنسية كليا، وبسبب الدور الذي لعبه في الفكر الفرنسي، وفي الحياة العامة الفرنسية.مع ذلك ليس بالامكان تجاهل تأثير الاصل الجنيفي تجاهلا كليا. فبسبب هذا الاصل ولد كالفنيا، اي انه طبع على مذهب ديني تميز بنزعته الفردية، كما رأينا من قبل، وربما يتميز كذلك بنوع من العقلانية والتزهد، بالقياس الى المذهب الكاثوليكي. ولكن قبل كل هذا ينبغي ان نتذكر ان جنيف كانت جمهورية. و (روسو) كان يفخر دائما بين رعايا ملك فرنسا بأنه ولد في جمهورية. ويتأكد اعتزاره هذا عندما نعلم ان اللقب الوحيد الذي حمله من جنيف هو لقب ((مواطن جنيف)) الذي

ذيل به اسمه الذي وضعه على كتابه ((في العقد الاجتماعي))، ولا يهم كثيرا ان تكون هذه الجمهورية في حقيقتها مجرد اوليغارشية اغنياء حيث تخضع كل السلطة لهيمنة مجلس مكون من خمسة وعشرين عضوا ينحدرون في الاصل عن هذه الاوليغارشية. ان (روسو) لم يهتم بذلك كثيرا في باديء الامر. ولكنه سيهتم به بعد نشره لأعماله الفكرية العظيمة. فحقيقة كونه ((ولد جمهوريا)) كانت قد ساعدته على ان يتلمس اصالته المتميزة في فرنسا الملكية.

ان (روسو) ولد عن اب ساعاتي. وعائلته تنحدر عن اصل برجوازي صغير. ولكن منذ عهد مبكر فقد صلته بعائلته، فأمه توفيت منذ مجيئه الى الحياة، ووالده كان قد ترك جنيف على اثر نزاع دون ان يفكر بمصير ولده. وحظى (روسو) برعاية احد الكهنة ليتعلم على يديه اللاتينية. بعد ذلك دخل معترك الحياة العملية ليضمن لنفسه وسيلة للعيش فعمل صانعا عند نقاش لمدة سنتين كان قد تعرض خلالها للضرب والاهانة على يديه، مما اضطره للهرب، وطيلة ثلاث عشر سنة عاش (روسو) حياة هوجاء مارس خلالها مختلف المهن وعرف اشكال البؤس ليحظى في الاخير برعاية امرأة شابة احبته هي (مدام دفارين). ولدى هذه المرأة، وفي مدينة (انسي) ومن ثم في مدينة (شامبري) كان قد قرأ كثيرا فكون عبر ذلك ثقافته الواسعة. ولم يمنعه ذلك من ممارسة بعض الاعمال، فعمل مدرسا للموسيقى، على الرغم من انه لم يكن يتقنها جيدا،

كما عمل مربيا، ثم انتقل الى باريس ليلتقي هناك بمفكر كان هو الآخر مجهولا، الا وهو (ديدرو). وفي باريس راح يتردد على الصالونات الثقافية. ولكن يبدو ان الحاجة المادية كانت تطارده دائما فأضطر على تعلم الموسيقى واتقنها فعلا والف فيها، ولكن كل ذلك لم يساعده في تدبير اموره المعاشية. فقبل بوظيفة سكرتير لدى سفير (فينيسيا) وقد بقي في خدمته لمدة ثمانية عشر شهرا. واثناء ذلك بدأ يهتم بالقضايا السياسية، وادرك الفكرة الاولى لمشروع كتاب بعنوان ((المؤسسات السياسية))، ولم يكتب من هذا الكتاب الا مقدمته التي سوف تحمل عنوان ((في العقد الاجتماعي)). ولكن (روسو) سوف يختلف مع السفير ليعود ويستقر في باريس بشكل دائم.

وراح يعرف نفسه بأعتباره موسيقيا وكاتبا مسرحيا هذا في الوقت الذي عمل فيه كذلك سكرتيرا لدى (فرانكي) صهر (مدام دبان). وخلال هذه الفترة كان قد تعرف على خادمة في نزل فعاش معها، على الرغم من انها كانت امية كليا، وانجب منها خمسة اولاد تركهم لقطاء.

وقد وسع (روسو) من علاقاته مع الفلاسفة، فبالاضافة الى (ديدرو) و (كوندياك) اللذين كانا صديقيه الحميمين، تعرف على (مدام دابيني) ابنة احد العوائل المالية، كما تعرف، في نفس الوقت على (كريم) و (فولتير)

ان (روسو) كان قد كون ثقافته في مدرسة الحياة، وقد استطاع

ان يحظى بثقافة متينة. وقد يبدو صحيحا القول بأن ثقافته لم تبلغ في عمقها ثقافة (ديدرو)، ولكن مع ذلك مثل (روسو) رأسا انسكلوبيديا، يشهد عليه تنوع ثقافته التي كانت تتوزع ما بين الادب والموسيقى والعلوم الطبيعية بمختلف انواعها، بالاضافة الى المعرفة السياسية.

ان هذه المؤهلات هي التي سمحت له في ان يتردد اعتبارا من عام (١٧٤١) وبأكثر قوة على الصالونات الثقافية في باريس. ولاشك انه في ذلك كان مدفوعا بطموحات الشباب. ثم ان باريس بذاتها كانت العاصمة الثقافية لأوربا في ذلك العصر، وان الصالونات الثقافية فيها كانت تمثل مفتاح الشهرة. وقد كان (روسو) يدرك جيدا انه من الصعب بالنسبة لمثقف ينحدر من اصل متواضع ان يبلغ الشهرة اذا لم تدفعه اليها هذه الصالونات الثقافية. فهنا فقط يتم الالتقاء بالاغنياء الذين يرعون المثقفين ذوي العبقريات، كما يتم الالتقاء بالنساء ذوات التأثير اللواتي يفتحن كل الابواب. فمن قبل كان كثير من المفكرين منهم (مار مونتل)، و (كريم)، وفي وقت لاحق (بومارشه) قد صنعوا مجدهم وثروتهم في هذه الصالونات الثقافية، فلماذا لايسلك (روسو) نفس السبيل، خصوصا وانه لغاية ذلك الوقت لم يثر حفيظة الارستقراطية ولم يترك اية شبهه ضده، فمؤلفات الشباب لم تتضمن اي عداء تجاه هذه الطبقة.

ولكن بأحتكاكه بالارستقراطية عن طريق هذه الصالونات الثقافية راح الحنق ضدها يتنامى في قلبه. وهذا الحنق يرجع، بالاضافة الى

مزاجه الشخصي المتميز. الى اعتبارات طبقية. لقد سأل مرة البارون (دهولباك) (روسو) عن سبب فتوره ازاءه فأجابه (روسو) بكل صراحة : لأنك ثري جدا)). والاثرياء في نظر (روسو) يفتقدون للعاطفة، وهم سطحيون. فخلف قناع العاطفة لاتوجد هنالك الا المصلحة او الغرور الناطق. هذا ما اكده في كتابه ((الاعترافات))

وضع (روسو) العديد من المؤلفات يأتي في المقدمة منها كتابه ((خطاب حول العلوم والفنون)) الذي كان قد لفت انتباه مفكري العصر، وفي المقدمة منهم (ديدرو)، على الرغم من ان (روسو) نفسه لم يعتبره من اعماله الاساسية، لما يتميز به من ضعف في بعض جوانبه، على حد اعترافه. وربما هذا الشعور هو الذي دفع به الى ترك الصالونات الثقافية، بالاضافة الى اسباب اخرى ليكسب عيشه بطرق اخرى لاسيما التأليف الموسيقي. وفي عام (١٧٥٥) يضع كتابه ((خطاب حول اصل واسس عدم المساواة بين الناس))

ولكن يبدو ان (روسو) كان قد اخذه التعب من الحياة الباريسية فيقبل عرضا من (مدام دابيني) للعيش في بيت يقع في منتزه قصرها. واثناء ذلك يتأجج الخلاف بينه وبين الانسكلوبيديين، وربما يرجع هذا الخلاف الى اعتبارات شخصية محضة. ولكنه يرجع كذلك الى اعتبارات اخرى. فمن المعروف ان الانسكلوبيديين سواء في جناحهم المتقدم (ديدرو و دهولباك) او في جناحهم

المعتدل (فولتير)، كانوا قد قدموا منهاجا تقدميا يعبر عن طموحات الطبقة البرجوازية الفرنسية، وذلك من خلال نفعيتهم او عقلانيتهم. بينما (روسو)، وهو يحرص على التعبير عن مصالح الطبقات الشعبية، ويبدو بالتالي اكثر ثورية، لم يستطع ان يمتلك منهاجا واضحا ايجابيا، فهرب الى عالم طوبائي. وبقدر ما لم يستجب الانسكلوبيديون في منهاجهم لتطلعات عالمه هذا حدث الخلاف بينه وبينهم.

وفي عام (١٧٥٨) يقطع (روسو) علاقته (بمدام دابيني) ليعيش في بيت متواضع. وهناك سوف يضع احسن مؤلفاته منها ((رسالة الى دالمبرت حول المشاهد)) و ((هيلويس الجديدة)). و ((في العقد الاجتماعي)) و ((اميل)). ويبدو ان الكتاب الاخير كان قد اثار لمؤلفه بعض الصعوبات. فالبرلمان منع الكتاب وطلب القاء القبض عليه، ورئيس كهنة باريس يطلق ضده منشورا عدائيا، فيستعجل الهرب الى جنيف. والبروتستنتيون لم يظهروا ودا اتجاهه وهو في كنفهم في جنيف اذ يصدر في هذه المدينة حكم ضده فيهرب الى (نيوشاتل)، فيثير كاهنها ثائرة الناس ضده، فيلجأ الى اقليم (بيرن) فيطرد من قبل مجلس شيوخها. ومن منطقة (الالزاس) يهرب سرا الى انكلترة بعد استلامه دعوة من فيلسوفها (دفيد هيوم). ويحل نزلا في ضيافته، ولكن سرعان ما يثور الخلاف بينهما ليقرر العودة الى فرنسا، بعد ان حظي بعفو السلطة عام ١٧٧٠، فأقام في باريس ليمارس حياة مشوبة بالمعاناة، وقد بقي فيها الى

نهاية حياته. واثناء ذلك وضع كتابه ((الاعترافات))، ومن ثم كتابه ((احلام متنزه متوحد)). وكتاب ((الاعترافات)) يتمتع بقيمة متميزة، فهو لايتضمن مجرد سرد لحياته، وانما يتضمن بالاحرى تاريخ روحه، وانفعالاته، لذا فهو يمثل عملا رائعا في ميدان علم النفس.

ولكن من بين كل هذه المؤلفات التي وضعها (روسو) سوف نعنى بوجه خاص بمؤلفه ((في العقد الاجتماعي)) على اعتبار انه المؤلف الذي احتضن مجمل افكاره السياسية.

المبحث الثاني: روسو والعقد الاجتماعي

نظرية العقد الاجتماعي لم تكن في يوم من الايام ابتكارا اختص به مفكر معين بالذات، فهي ترجع في اصولها الاولى، كما سبق أن اوضحنا الى (افلاطون) و (لوكرس). واذا ما اختفت في العصور الوسطى فأنها ظهرت مع ذلك معالمها في اواخر هذه العصور لتنتعش في القرن السادس عشر بعد ان خلع عنها غلافها الديني الذي اكتسبته في نهاية العصور الوسطى. وهكذا ستجد كامل ازدهارها على يد (كروشيوس) و (بفندورف) و (هوبس)، كما رأينا ذلك من قبل.

وبقدر ما يتعلق الامر بالمفكر (جان جاك روسو) يبدو ان (هوبس) كان الاكثر تأثيرا في وضعه لصياغاته الخاصة بهذه النظرية. ولاشك ان (هوبس) كان قد توخى الدفاع عن الملكية

المطلقة في العقد الاجتماعي. وربما كان ذلك سببا لرفضها العنيف في انكلترة ما بعد الثورة العظيمة، حيث تم التخلي عن الملكية المطلقة لصالح الملكية المعتدلة. ولكن ما له دلالته هو ان نظرية (هوبس) كانت قد لقيت ترحابا في فرنسا على المستوى الرسمي، حيث كانت الملكية المطلقة فيها قد اتخذت شكلها المتكامل. ان نظرية (هوبس) كانت موضع نقاش من قبل الملكيين المتزمتين، وقد مضى بهم هذا النقاش الى وضع اليد على ما تتضمنه من نزعة مادية تسير بأتجاه مضاد لنظرية الحق الآلهي التي اعتمدتها الملكية في فرنسا. ولعل ذلك كان سببا في الهبوط الذي سجلته نظرية (هوبس) على المستوى الرسمي في فرنسا، لاسيما بعد تدهور حكم لويس الرابع عشر. وربما يمكن القول ان كل الناس في القرن الثامن عشر اصبحوا ضد (هوبس). وقد كانت كلمة (الهوبسية) من الكلمات التي تثير الرعب في هذا القرن. ان (روسو) كان بلاشك قد استنكر الحكم المطلق لدى (هوبس)، ولكن بالمقابل كان قد اعجب كل الاعجاب بدقته وصرامته. وفي لحظات الاحباط كان يحصل له ان يقول انه اذا لم يكن، هو نفسه، (روسو) فأنه (هوبس). ففي رسالة موجهة الى (الميركيز دي ميرابو) يقول : ((اني لا اجد وسطا مطلقا ما بين الديمقراطية الاكثر صرامة والهوبسية الاكثر كمالا.)) وربما يمكن القول انه في كتابه ((في العقد الاجتماعي)) اذا كان (روسو).مدينا في كتابته للفصل الموسوم ((بالدين المدني)) لبعض المفكرين القدامى، فأنه

مدين بالدرجة الاولى للمفكر (هوبس).

اما (لوك) المنظر للملكية المقيدة، والجد الاعلى، كما يسمى، لليبرالية البرجوازية، فأن تأثيره على (روسو) كان ضعيفا. ان (روسو) لم يلجأ الى (لوك) وهو يتبنى، كما رأينا، صيغة متميزة للعقد الاجتماعي، الا في الاحوال التي يجد فيها لدى هذا الاخير حججا من شأنها ان تدعم موقفه المناوىء من الحكم المطلق.

و (مونتسكيو) ليس له مكان، من الناحية الاجمالية، في تاريخ نظرية العقد الاجتماعي. فهذا المفكر الذي تمتع بشهرة عالية في القرن الثامن عشر، قبل ان يتمتع بها (روسو) كان قد انصرف في تفكيره نحو ابعاد وميادين اخرى. وعندما كتب (روسو) ((في العقد الاجتماعي)) كان يدرك جيدا انه ينأى في اهتماماته عن الاهتمامات الفكرية التي شغلت بال مؤلف كتاب ((روح القوانين)). ان ((روح القوانين)) كان قد سبق له ان ظهر الى الوجود عندما وضع (روسو) كتابه ((في العقد الاجتماعي))، ولكن على الرغم من ذلك لم يستطع هذا الاخير ان يستفيد منه في حينه بقدر ما يتعلق الامر بنظرية العقد الاجتماعي. مع ذلك فأن هنالك عدة فصول في كتاب ((في العقد الاجتماعي)) تعكس بشكل صريح تأثير (مونتسكيو) في المجالات الاخرى التي يتضمنها الكتاب، وهو تأثير سوف يتعاظم شيئا فشيئا في مؤلفات (روسو) اللاحقة.

لاشك ان التاريخ كان قد جعل الكتابين : ((روح القوانين)) و

((في العقد الاجتماعي)) في حالة من المواجهة ليقف احدهما في مواجهة الآخر. لقد كان الكتاب الاول قد وضع الاسس النظرية للملكية الدستورية بقصد ايجاد نوع من التوفيق ما بين تطلعات البرجوازية الفرنسية واستتباب النظام الاجتماعي القائم، بالطبقات التي يتكون منها، كما رأينا ذلك من قبل. اما الكتاب الثاني فقد تمسك بتمجيد الديمقراطية،وفي تاريخ الفكر السياسي مثل هذا التعارض يبدو مشروعا، مع ذلك فأن (روسو) لم يكن ينظر الى الامر بهذا الشكل، على ما يبدو. فلم يكن يضع التأكيد على هذا التعارض. فقد كان يبدي دائما اعجابه تجاه (مونتسكيو)، في الوقت الذي لم يكن فيه هذا التعارض ليشكل حاجبا يمنع (روسو) من ان يتمتع هو الآخر بالاعجاب من لدن (مونتسكيو). وهذا الاعجاب كان يأتي عن عمق الافكار التي ثبتها (روسو) في كتابه ((في العقد الاجتماعي)) التي سنحاول تبينها.

المبحث الثالث : العقد الاجتماعي

ان الاسطر الاولى من كتاب ((في العقد الاجتماعي)) تكشف عن موضوعه الاساس، الا وهو وضع اليد على القواعد التي تسمح في اقامة نظام سياسي شرعي، اي متطابق مع متطلبات العقل والاخلاق والعدالة المطلقة، مع الاخذ بنظر الاعتبار ما تسمح به الطبيعة الانسانية، والاخذ كذلك بنظر الاعتبار الامكانيات الحقيقية، اي ((القوانين بالشكل الذي تستطيع ان تكونه))

((الانسان يولد حرا، الا انه مكبل في كل مكان بالقيود)). بهذه العبارة يفتتح (روسو) الفصل الاول من الكتاب الاول من كتاب ((في العقد الاجتماعي)). وفي هذه العبارة يشير الى تغيير من حالة الى حالة، من حالة الحرية الى حالة العبودية. وهو اذ يشير الى مثل هذا التغيير يطرح في الحقيقة ضرورة البحث عما يمكن ان يجعل مثل هذا التغيير من حالة الحرية الى حالة العبودية شرعيا. بكلمة اخرى، انه يتوخى البحث عن شرعية افتقاد الانسان لحريته الطبيعية. وعبر بحثه هذا يتطلع (روسو)، في الحقيقة، الى تلمس شرعية قيام المجتمع السياسي بصورة عامة.

وقبل وضع اليد على الاجابة التي من الممكن ان تستجيب، في نظره، لمثل هذا التطلع، ينبغي استعراض بعض الاجابات التي لايمكن ان يكون نصيبها، في نظر (روسو) الاالفشل.

(١) ان خضوع الناس بعضهم لبعض لايقوم على اساس من الطبيعة، فأذا كانت العائلة هي المجتمع الاول، وهي مجتمع طبيعي، فأن هذا المجتمع الطبيعي سرعان ما يجد طريقه الى الانحلال بمجرد ان يفقد الابناء الحاجة الى الآباء. واذا ما اعتدنا ان نراه قائما، فربما ذلك يرجع لا الى جوهره كمجتمع طبيعي، وانما يرجع بالاحرى الى اتفاق يتم ما بين افراد العائلة. وربما لهذا السبب كان (روسو) قد رفض المقولة التي تمسك بها بعض المفكرين، لاسيما (بودان) والتي تميل الى ايجاد نوع من التطابق ما بين السلطة الملكية والسلطة الابوية، على اساس من ان الاولى

هي النتيجة اللازمة لتطور الثانية بأتجاهها.

(٢) هذا من جهة، ومن جهة اخرى، لايمكن ان نقيم افتقاد الانسان لحريته الطبيعية بفعل قيام المجتمع السياسي مستندين الى وجود العبودية، ان هذا ما اعتمده، على ما يبدو، (كروشيوس) فهو، على حد قول (روسو): ((ينكران تكون كل سلطة وجدت لصالح المحكومين. ويذكر العبودية كمثل.)) ولكن (روسو) ينتقد طريقه (كروشيوس) في التنسيب فيقول : ((وطريقته الثابتة في التسبب هي دائما اقامة الحق بدلالة الواقع. بالامكان تبني منهجية اكثر ثباتا ولكن ليس في صالح الطغيان.)) ان وجود العبودية لايبيح ان نجعل افتقاد الانسان لحريته بفعل قيام المجتمع السياسي مستندا الى ما هو مناقض للحق الطبيعي، ذلك لأن وجود العبودية مناقض للطبيعة.

(٣) قد يمكن الارتكاز لمقولة ((الحق للأكثر قوة)) في التحول من حالة الحرية الى حالة العبودية. ولكن (روسو) يشك في وجود مثل هذا الحق، اذ انه في مقوله ((الحق للأكثر قوة)) سوف لن يكون هنالك اي معنى لكلمة ((الحق))، اذ ان ((الحق)) يعدم وجوده بوجود ((القوة)). وربما لهذا السبب كان (روسو) قد استنكر مقولة اللاهوتيين القائلة ((كل قوة متأتية من الله.)) على اعتبار انه لايمكن ان تأتي عن الله القوة، لأنها بذاتها سوف لن تكون حقا، ولايمكن ان يأتي عن الله الا الحق. كما ان هذه المقولة تسمح، في نظر (روسو) بأنكار الشرعية على حكم

الامراء الذين لايعتمدون في حكمهم هذا الا على القوة، وتصيبه بعدم الاستقرار ((فالاكثر قوة هو ليس قويا بهذه الدرجة ليكون دائما السيد. اذا لم يحول قوته الى حق والطاعة الى واجب)). فالشعوب بمقدورها ان تمتلك الحق، بموجب هذه المقولة، في استبعاد هؤلاء الامراء عندما تصبح هي الاقوى.

(٤) وقد يمكن القول، في مثل هذه الحالة انه من الحري توافر اتفاق من اجل اقامة السلطة الشرعية التي بموجبها يتم التحول من حالة الحرية الى حالة العبودية. ولكن (روسو) يعترض مرة اخرى على مثل هذه الخلاصة بالقول انه لايوجد هنالك اي انسان يتنازل عن طريق الاتفاق عن حريته، ليقبل بالعبودية. ولذا فأن ما ذهب اليه (كروشيوس) بهذا الخصوص لايبدو في نظر (روسو) سليما. كما لا يوجد هنالك، في حالة افتراض تنازل الانسان عن حريته، من يتنازل عن حرية ابنائه، في الوقت الذي لايكونون فيه اطرافا في هذا الاتفاق.

(٥) والحرب في نظر (روسو) لاتشكل سببا لهذا التحول من حالة الحرية الى حالة العبودية مع قيام السلطة السياسية. فبالاضافة الى ان الحرب تأتي على العموم على نهاية الدولة، فأنها لاترتب حقا الا ازاء المحاربين، ولا ترتب اي حق ازاء غير المحاربين ليتم الانتقال بهم من حالة الحرية الى حالة العبودية.

وهكذا نري ان كل الاجابات السابقة الذكر تبدو، في نظر (روسو) مشوبة بالخطأ. ولذا فأن المسألة تبقى قائمة. فأذا كان

شعب من الشعوب قد امتلك الحق في ان يمنح نفسه الى ملك، فعند ذاك ينبغي توضيح سبب ان يكون مثل هذا الشعب شعبا، كما سيكون من اللازم. اذا ما الاكثرية في هذا الشعب، قد قررت منح نفسها الى ملك ليكون سيدا عليها، توضيح سبب لزوم خضوع الاقلية له.و (روسو) بحثا عن توضيح لكل ذلك، يرى ضرورة العودة الى اتفاق اولي يتميز بأنه غير قائم على اساس من القوة، وهذا الاتفاق يتمثل في العقد الاجتماعي.

قد ترد لحظة لايستطيع فيها الانسان ان يعيش في حالة الطبيعة، ويجد نفسه ملزما على ان يتجاوز حالة التضرر التي تفرضها حالة الطبيعة ليتحد مع الآخرين، على اعتبار ان ذلك هو السبيل لضمان استمراره في الحياة. ان المسألة التي تطرح عند ذاك هي ايجاد شكل معين لهذا الاتحاد من شأنه ان يضمن لكل واحد الحماية التي توفرها القوة المشتركة المنبثقة عن هذا الاتحاد، في نفس الوقت الذي يبقى فيه كل واحد حرا بنفس القدر الذي كان عليه سابقا، على الرغم من قيام الاتحاد. ان الكلمات التي يستعملها (روسو) في هذا المجال لها دلالتها المتميزة في فكرة السياسي. انها تؤكد ان (روسو) لم يكن، بأي حال من الاحوال، يتوخى التنظير للأستبداد، وانما، على العكس من ذلك، كان يتطلع الى ان يقيم اسس الحرية المدنية.

ان المسألة، وهي مطروحة بهذا الشكل، تفترض في الحقيقة، وجود عقد اجتماعي، على اعتبار ان مثل هذا العقد هو الذي

يحكم، في الجوهر، شكل هذا الاتحاد، مثلما يحكم، في نفس الوقت، مضمونه ودلالته. ولاشك ان شروط هذا العقد لم تعلن بأي حال من الاحوال بالطرق الشكلية المعهودة، وانما تم التسليم بها ضمنا في كل مكان. وليس هناك ادل على ذلك من ان هذا العقد لم يخرق، وليس هناك دليل على انه لم يخرق من انه لم تتم العودة الى حالة الطبيعية.

وبموجب العقد الاجتماعي يتنازل كل واحد ينضوي تحت لواء الاتحاد عن كل حقوقه الخاصة به لمصلحة الجماعة التي يمثلها هذا الاتحاد. ان مثل هذا الشرط الذي يتضمنه العقد الاجتماعي يبدو، لأول وهلة، ممضا وثقيلا، ولكن الشخص لايدركه مقرونا بمثل هذه الصفات السلبية، ذلك لأنه لايمثل شرطا يختص به هو من دون الآخرين. وانما هو، على العكس من ذلك، شرط يشترك به الجميع، وهو بالتالي واحد بالنسبة للجميع، وربما لهذا السبب فأنه سيبدو مقبولا بالنسبة للشخص الواحد، بقدر ما هو مقبول بالنسبة للجميع. لقد كتب قائلا: ((كل واحد منا يضع بشكل مشترك شخصه وكل اقتداره تحت التوجيه الاعلى للأرادة العامة، ونستقبل بصفتنا هذه كل عضو بصفته جزءا لا يتجزأ من الكل.))

ولكن هل يعني هذا الشرط غياب الحرية لصالح طرف آخر؟ ان (روسو) يجيب على ذلك بالنفي. انه يرى ان الحرية ستكون مضمونة بموجب هذا الشرط طالما انه من شأنه ان يوفر، في الجوهر، المساواة. بكلمة اوضح ان الحرية تكون مضمونة عن

طريق المساواة التي يوفرها العقد الاجتماعي، وهذه المساواة تبدو بديهية طالما ان كل واحد يمنح نفسه، بموجب العقد، للجميع ولا يمنحها لأي واحد معين بالذات في هذا الجميع او خارج هذا الجميع. بكلمة اوضح ان العقد الاجتماعي هو عقد ذو طبيعة متميزة. فالفرد الذي يتعاقد بموجبه يتعاقد في الواقع مع نفسه بأعتباره جزءا من الجماعة التي يعقد معها العقد. فالعقد لدى (روسو) هو ليس عقدا ما بين افراد (كما هو الحال لدى (هوبس)) كما هوليس عقدا ما بين الافراد وصاحب السيادة. ان الشكل الاخير من العقد يبدو غريبا بشكل متميز عن فكر (روسو)، فهو يرفض عقد الحكم مهما كان شكله، سواء تعلق الامر بعقد ينتهي الى اقامة الحكم المطلق (كما هو الحال لدى (مكروشيوس) و (بفندورف))، او ينتهي الى اقامة الحرية.

ان الجماعة التي تقوم بدلالة هذا العقد الاجتماعي ستكون هي الهيئة السياسية، وهذه الهيئة السياسية هي صاحبة السيادة. بكلمة اخرى، ان الهيئة السياسية صاحبة السيادة هي في الجوهر مجموع المتعاقدين انفسهم، والهيئة السياسية صاحبة السيادة بتكوينها هذا لاتبدو مقيدة بأي التزام، وبأستطاعتها بكل بساطة ان تلغي العقد، ولكن، بكل الاحوال، طالما ان العقد لم يلغ، فأن الهيئة السياسية صاحبة السيادة ليس بمقدورها ان توقع التزاما يتضمن خروجا على هذا العقد الاولى، والهيئة السياسية صاحبة السيادة، بالمقابل، لاتبدو مقيدة بأي قيد.

الا يكون هنالك خطر الاستبداد؟

ان (روسو) يجيب على ذلك بالنفي. فهو يرى انه لا يوجد هنالك ما يقضي بتقييد الهيئة السياسية صاحبة السيادة خوفا من استبدادها، لأنه ليس بالامكان ان نتصور ان مثل هذه الهيئة السياسية بأستطاعتها ان تمتلك مصلحة مناقضة لمصالح الافراد الذين تتكون منهم. فضلا عن هذا فأن كل فرد، بالاضافة الى الارادة العامة التي يحظى بنعمها بصفته مواطنا، يمتلك مصالح خاصة قد يكون بأمكانها ان تخنق في اعماقه صوت الارادة العامة، مما يقضي بأطلاق يد الهيئة السياسية صاحبة السيادة لأرغامه على الالتزام بالعقد.

لقد عبر (روسو) عن ذلك بقوله: ((ليس هنالك ما يكفل الوفاء (من قبل الرعايا) بألتزاماتهم قبلها (الهيئة العامة صاحبة السيادة). وبالفعل يمكن ان تكون لكل فرد، كأنسان، ارادة خاصة مخالفة للأرادة العامة التي له كمواطن او متناقضة معها. فمصلحته الخاصة، يمكن ان تملي عليه من التصرف ما يخالف المصلحة المشتركة تمام المخالفة، ووجوده المطلق او المستقل بصورة طبيعية يمكن ان يسول له النظر الى ما يجب ان يؤديه للقضية المشتركة من كلفة الدفع (التنازل عن شخصه واقتداره) بالنسبة له، ولكي لايصبح العقد الاجتماعي اذن صيغة باطلة، فأنه يشتمل ضمنيا على هذا الالتزام الذي يستطيع وحده اعطاء القوة للآخرين : الا وهو ان كل من يرفض اطاعة الارادة العامة سوف يرغم عليها من قبل

الهيئة السياسية باكملها، وهذا لايعني شيئا آخر غير أن يجبر على ان يكون حرا.))

و (روسو) يشير كذلك الى ان كل واحد يضع، في لحظة حصول العقد الاجتماعي، بين يدي الهيئة السياسية صاحبة السيادة، الاموال التي في حوزته. ولكن هذه الهيئة تتركها عادة لديه، وتضمن له فوق ذلك التمتع بها، ولكن، بكل الاحوال، لايمتلك الا ما هو بحاجة اليه ضمن المتطلبات العامة لوجوده، وما تصبح له قيمة بفعل العمل. وهكذا فأن العقد الاجتماعي لايمكن ان يكرس حالة من عدم المساواة الصارخة في الاموال. وبكل الاحوال فأن الحق الذي يمتلكه كل واحد من الافراد الخاصين على امواله الخاصة يكون خاضعا للحق الذي تمتلكه الجماعة ازاء الجميع.

المبحث الرابع : السيادة

كان (روسو) يرى ان الارادة العامة للهيئة السياسية هي التي تستطيع دون غيرها ان تقود الدولة وذلك طبقا للخير المشترك. والسيادة هي ممارسة الارادة العامة للهيئة السياسية.

ان السيادة، بهذا المعنى، لايمكن التنازل عنها. ذلك لأن الارادة، بصورة عامة، والارادة العامة، بصورة خاصة لايمكن ان تنقل. وعليه فأن السيادة لايمكن التنازل عنها لأية جهة مهما كانت، فلا يمكن التنازل عنها لصالح شخص ليكون ملكا على سبيل المثال. ان صاحب السيادة هو الهيئة السياسية التي يعبر عنها، على مستوى

الدولة بالشعب. والشعب بصفته هذه لايمكن ان يربط نفسه بالنسبة للمستقبل بأرادة انسان واحد. ان الشعب الذي يعد بالطاعة والخضوع يفقد صفته كشعب.

والسيادة لاتقبل التجزئة، ذلك لأن الازادة، بصورة عامة، والارادة العامة، بصورة خاصة لاتقبل بدورها التجزئة. فهي لاتتكون من اجزاء، وانما هي تمثل كلا متكاملا. ان منظري الفصل ما بين السلطات ينظرون الى ما هو في الواقع تعبيرات متنوعة عن سلطة صاحب السيادة كما لو انها اجزاء تتكون منها هذه السلطة التي يختص بها صاحب السيادة. وهكذا يتم التمييز ما بين حقوق الشعوب وحقوق الملوك. وهذا التمييز لايبدو مفبولا في نظر (روسو) طالما لاتوجد هنالك الا ارادة واحدة هي ارادة الشعب، ولا يوجد هنالك الا صاحب سيادة واحد هو الشعب، وان الملوك في مثل هذه الحالة خاضعون لصاحب السيادة الا وهو الشعب. وبالتالي لايمكن ان يكونوا موازين لها طالما هم خاضعون لها.

ان الارادة العامة صاحبة السيادة لايمكن ان تخطيء. انها تميل دائما نحو ضمان المصلحة العامة. ولكنها قد تعتم في قلوب المواطنين فلا تبدو بطابعها العام وهدفها العام، عندها قد نكون ازاء ((ارادة الجميع)). و (روسو) يحرص على التمييز بين الارادة العامة صاحبة السيادة و ((ارادة الجميع)) فالاخيرة هي مجرد حاصل الارادات الخاصة. فعندما لايفكر المواطنون الا بمصالحهم الخاصة فأن ارادة الجميع هي التي تكون في موضع العمل، ولكن

طالما ان المواطنين يعنون بالجماعة فأن المصالح الخاصة تبطل الواحدة الاخرى، وعندها تكون ازاء الارادة العامة صاحبة السيادة. بكلمة اوضح ان الارادة العامة في مثل هذه الحالة ستكون هي نفسها بالنسبة للجميع وهي التي ستكون لها الغلبة لتكيف كل الارارات الخاصة بموجبها. ولذلك ينبغي في رأي (روسو)، ان يبدي كل مواطن رأيه طبقا لما يراه هو نفسه دون الاصغاء الى اية زمرة جزئية او جماعة جزئية من شأنها، وهي توجه عددا كبيرا من المواطنين طبقا لنفس الارادة الخاصة، ان تنتهي الى تزوير التعبير عن الارادة العامة صاحبة السيادة. فأذا ما تم السماح للتجمعات الجزئية بالوجود فينبغي ضمان تعددها البالغ وان تكون متساوية فيما بينها.

ان صاحب السيادة يمتلك سلطة مطلقة على كل الرعايا طالما انه يجسد الارادة العامة، من جهة وطالما ان الرعايا كانوا قد تنازلوا عن حقوقهم كل حقوقهم، لصالح الارادة العامة، من جهة اخرى. فكيف يتم اذن في مثل هذه الحالة تحاشي الاستبدادية؟

يلاحظ (روسو)، قبل كل شيء، ان الرعايا على الرغم من تنازلهم عن حقوقهم يبقون محتفظين بحقوق لم يتم التنازل عنها. بكلمة اوضح ان ما تم التنازل عنه هو ذلك الجزء من الحقوق الذي يهم استعماله الهيئة السياسية اي الجماعة. ان صاحب السيادة ليس بأستطاعته ان يرغب في تكليف الرعايا بتحمل قيود لاتبدو مجدية بالنسبة للهيئة السياسية، اي للجماعة. هذا من جهة، ومن

جهة اخرى، كان من الممكن ان نتصور قيامه بذلك لو كان يمثل جهة متميزة عن الهيئة السياسية، اي الجماعة، وقائمة بمعزل عنها. غير ان الامر ليس كذلك، اذ ان صاحب السيادة هو الهيئة السياسية اي الجماعة نفسها، انه الرعايا انفسهم. فأي قيد يفرضه صاحب السيادة على الرعايا هو قيد يقيد به نفسه، وليس بالمستطاع تصور تقييد جهة لنفسها بنفسها. وفي الحقيقة ليس بوسعنا ان نجعل من نظرية العقد الاجتماعي عند (روسو) نظريه في الاستبداد، كما ذهب الى ذلك (تالمون) في كتابه ((اصول الديمقراطية الكليانية)) الا اذا تم الفصل ما بين السيادة والارادة العامة، وهذا ما لم يقصده (روسو) بأي حال من الاحوال، وانما الذي قصده بالاحرى هو المطابقة بينهما بحيث ان السيادة لاتمتلك وجودا مستقلا عن الارادة العامة. واذا ما تذكرنا ان الارادة العامة لاتكون كذلك الا اذا انطبقت، وهي متأتية عن الجميع، على الجميع دون تمييزات فردية، والا اذا خضع كل واحد لكل الشروط التي تم فرضها على الجميع، فأنها، اي الارادة العامة، سوف لن تكون قيدا على الحرية اذا لم تكمن ضامنا لها. بكلمة اخرى ان الطاعة تجاه صاحب السيادة الذي هو الارادة العامة التي تتكون، على وجه الاجمال، من ارادة الجماعة، هي الطاعة تجاه الذات نفسها. وهكذا عن طريق الحلف الاجتماعي نرى الانسان، بدلا من ان يتنازل عن شيء يبادل بموجبه حقوقه الطبيعية مقابل حقوق مدنية من شأنها ان تمنحه الامن، كما ذهب الى ذلك (هوبس)، يتنازل عن استقلاله،

ولكنه يربح بالمقابل الحرية.

ان هذا ما يؤكده مفهوم القانون لدى (روسو). فقد ذهب الى الاعتقاد بوجود عدالة شمولية تأتي عن الخالق ويدركها العقل في شكل قوانين من نوع خاص. ولكن مثل هذه القوانين قد لاتكون مجدية بسبب افتقادها للعقاب. وربما لهذا السبب فقط يصبح القانون الوضعي هو القانون الفعال. والقانون الوضعي هو تعبير عن الارادة العامة، اي تعبير عن ارادة كل الشعب ليحكم كل الشعب، وهو ينظر الى الرعايا بأعتبارهم هيئة، وينظر الى نشاطاتهم بصفتها المجردة، وهو لايمكن ان يكون غير عادل، ذلك لأنه ليس هنالك من يمكن ان يكون غير عادل تجاه نفسه. ان الحرية الحقيقية تكمن في اطاعة القانون طالما ان القانون هو تعبير عن ارادتنا.

والقوانين تستهدف، بصورة عامة، موضوعين رئيسيين هما الحرية والمساواة اللتان بدونهما لايستقيم وجود الهيئة السياسية. وبقدر ما يتعلق الامر بالمساواة يرى (روسو) ضرورة ان تتجه نحو تخفيض التفاوت الاجتماعي وتخفيض سلطة الثروة. وعلى اي حال ينبغي على القوانين ان تتكيف طبقا للشروط الطبيعية التي يعيش في ظلها الشعب، كما سنبين ذلك

والشعب هو الصانع الوحيد للقانون. واذا كان يتوخى الخير العام، فأنه ليس بمقدوره دائما ان يتلمس ذلك، وهكذا يصبح من الضروري وجود المشرع ليقوم بتجسيد الخير العام بما يضعه من قوانين. والخصائص التي يتميز بها المشرع هي من نوع

الخصائص التي ينبغي ان تتميز بها الآلهة، وذلك بالنظر لعضم المهمة التي يضطلع بها، فمهمته، وهو يقوم بوضع القوانين، تنصرف الى تغيير الطبيعة الانسانية، ووظيفته في الدولة تبدو غير اعتيادية. مع ذلك فأن المشرع، على الرغم من خصائصه هذه، لايمكن، بأي حال من الاحوال، ان يحل محل الشعب ليكون هو صاحب السيادة، وبالتالي ليس بوسعه ان يمارس اي دور من الادوار التي تنم عن التحكم.

هذه المكانة العالية التي يحتلها الشعب لدى (روسو) بصفته صاحب السيادة يقابلها لديه نوع من التحفظ الغريب الذي يجعلنا ازاء تحول مفاجيء. فالشعب يبدو في نظره في وضع لايمكنه من تقدير حكمته، ولذا فأنه من المناسب ان يلجأ الى سحر الدين ((فهناك الف نوع من الافكار التي يستحيل ترجمتها الى لغة الشعب، كما ان النظرات المبالغة في تعميمها والاهداف البعيدة جدا تتجاوز ادراكه)) ((وبما ان المشرع لايستطيع استخدام لا القوة ولا المحاججة)) من اجل فرض هذه الافكار والنظرات، ((فعليه ان يلجأ الى سلطة من نوع آخر يمكنها ان تقود دون عنف وان تقنع دون افحام. هذا هو ما اجبر اباء الامم في جميع الازمنة على الاستعانة بتدخل السماء وان ينسبوا الى الآلهة فخار حكمتهم الخاصة، لكي تطيع الشعوب الخاضعة لقوانين الدولة كخضوعها لقوانين الطبيعة ومعترفة بالسلطة نفسها في تكوين الانسان وفي تكوين المدنية السياسية - بحرية وتحمل نير العناء

العام المشترك بكل انقياد. هذا العقل السامي الذي يرتفع فوق ادراك الناس العاديين هو العقل الذي يضع به المشرع الاحكام على افواه الخالدين، ليقود بالسلطة الألهية، اولئك الذين لايمكن ان تزحزهم الحكمة البشرية.)). ولم يتردد (روسو) عن الاستشهاد بالمفكر الايطالي (مكيافيلي) بهذا الصدد وهو يقول: ((حقا انه لم يكن ثمة من مشرع لقوانين عادية لم يلزم الشعب فيها باللجوء الى الله.)).

ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان (روسو) يبدى شكه في قدرة الشعب في جميع مراحل حياته على الاستفادة من اعمال المشرع. بكلمة اوضح ان الشعب لايستفيد من هذه الاعمال الا خلال فترة معينة هي فترة الشباب (لقد تألفت آلاف الامم على وجه الارض ولم تكن تتمكن ابدا من تحمل قوانين صالحة، حتى تلك الامم التي استطاعت ذلك لم تداوم عليها سوى فترة قصيرة جدا من مدة بقائها. فالشعوب كالافراد لاتكون طيعة الا في شبابها وتصبح مع التقدم في السن غير قابلة للتقويم.)) ثم يضيف قائلا: ((للشعوب، شأن الافراد، مرحلة رشدها التي يجب انتظارها قبل اخضاعها للقوانين. لكن مرحلة الرشد في شعب من الشعوب ليست دائما مما يسهل معرفته، واذا استبقناها يذهب جهدنا هباء. فهذا الشعب يكون قابلا للنظام بمجرد نشأته بينما لا يكون كذلك شعب آخر في مدى عشرة قرون.)). فأعمال المشرع لايمكن الاستفادة منها الا عند مرحلة معينة، لا قبلها ولا بعدها. فعندما يحرم الشعب او يفتقد

الذوق للحرية فأنه سوف لن يجدها بعد ذلك.

المبحث الخامس : الحكومة

الحكومة، في نظر (روسو)، هي السلطة التنفيذية، وهي تتميز عن السلطة التشريعية، ولكن ليس على المستوى المعهود الذي رأيناه لدى (مونتسكيو). فالسلطة التشريعية تعود الى الشعب، في حين ان الحكم يعود الى ((الامير))، وهو تعبير جماعي يشير الى مجموع المؤسسات الوسيطة ما بين صاحب السيادة، اي الارادة العامة، من جهة، والرعايا من جهة اخرى. ان الرؤساء الذين يشكل مجموعهم ((الامير)) ما هم الا موظفون لدى صاحب السيادة يقومون بتنفيذ القوانين وضمان الحرية سواء في شكلها المدني او السياسي. وكل خلط ما بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية هو بمثابة خرق للعقد الاجتماعي. ولابد ان تكون هنالك تناسب ضروري ما بين قوة صاحب السيادة، التي هي في الواقع قوة الحكومة، من جهة، وقوة الدولة، التي هي في الواقع قوة مجموع الرعايا، من جهة اخرى، اذا ما اريد تحاشي الخطر المضاعف للأستبداد والفوضى في نفس الوقت. ومن اجل ان تكون افكاره واضحة يستخدم (روسو) هنا لغة رياضية لايمكن ايجازها بسهولة. ففي دراسته لعامل معين، ولنفترض حجم السكان، نراه يؤكد كيف ان الحكم يتنوع بدلالة عدد افراد الشعب. فكلما كانت الدولة كبيرة بعدد افراد شعبها كلما ضألت الحرية، واصبح من الضروري

ان تكون الحكومة قوية. هذا التناسب الضروري. يقوم كذلك بالنسبة لهيئات الحكم المختلفة. ولكن بكل الاحوال ينبغي ان لايحل الامير محل صاحب السيادة، ولكن مع ذلك ينبغي ان يتمتع بتشريعات متميزة، ولا يوجد هنالك اي شكل من اشكال الحكم يمكن ان يقال انه هو الافضل بذاته. فأشكال الحكم ينبغي ان تتنوع طبقا لأختلاف الدول.

وينبغي انْ نميز بالنسبة للحكام الذين يتشكل منهم الامير ثلاثة انواع من الارادات : (١) الارادة الخاصة، (٢) اراد الهيئة التي تضم الحكام الذين يتشكل منهم الامير. (٣) الارادة العامة. لقد كتب قائلا: ((نستطيع ان نميز في شخص الحاكم ثلاث ارادات مختلفة اختلافا جوهريا : اولا: الارادة الخاصة به كفرد التي لاتميل الا الى نفعه الخاص، ثانيا: الارادة المشتركة بين الحكام التي ترتبط فقط بمصلحة الامير والتي يمكن تسميتها بأرادة الهيئة، وتعتبر عامة بالنسبة للحكومة وخاصة بالنسبة للدولة التي تشكل الحكومة جزءا منها، وفي الدرجة الثالثة ارادة الشعب او الارادة السيادية، وهي ارادة عامة سواء بالنسبة للحكومة المعتبرة كجزء من الكل.)).

ومن دراسة العلاقة ما بين هذه الارادات الثلاثة يحصل انه كلما تركز الحكم في عدد ضيق من الاشخاص كلما اصبح اكثر قوة. ان الحكومة القوية تناسب بشكل افضل الدولة الكبيرة، ولكنها تبقى هي الاكثر خطورة بالنسبة للحرية. ان الفن السياسي يتمثل في نظر (روسو) في تعيين تركيب معين للحكم يكون الاكثر جدوى

بالنسبة للدولة.

والحكم في نظر (روسو) يتخذ ثلاثة اشكال، فصاحب السيادة يستطيع ان يمنح الحكم الى كل الشعب او الجزء الاكبر من الشعب، وعندها سنكون ازاء الشكل الديمقراطي للحكم، او يمنح الحكم الى عدد صغير، وعندها ستكون ازاء الشكل الارستقراطي للحكم. او يمنح الحكم الى حاكم واحد، وعندها ستكون ازاء الشكل الملكي للحكم. ان هذه الاشكال الثلاثة للحكم تسلم بوجود اشكال وسيطة او اشكال مختلطة، ولكن اي واحد منها ليس صالحا بذاته. مع ذلك يمكن القول ان الاول يتناسب مع الدولة الصغرة، وان الثاني يتناسب مع الدولة المتوسطة، وان الثالث يتناسب مع الدولة الكبيرة.

ان الديمقراطية هي شكل الحكم الذي يكون فيه الشعب، في نفس الوقت، صاحب سيادة واميرا. ولكن الخطر الاعظم، في مثل هذه الحال، يتمثل في ان القوانين والاعمال الحكومية تختلط فيما بينها في ظله. انه الحكم الاكثر صعوبة في الابقاء عليه، انه سيكون مثاليا، ولكنه لم يمنح من اجل الناس. ((فلو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطيا، فأن حكومة على هذا المستوى من الكمال لا تصلح للبشر.)) هذا فضلا عن انه مثل هذا الشكل من الحكم لم يوجد مطلقا في حالته النقية.

وبالنسبة للأرستقراطية ينبغي التمييز ما بين ثلاثة انواع: (١) ارستقراطية طبيعية، وهي تظهر في حالة المجتمعات الاولى، مثل

حكم المسنين. (٢) ارستقراطية وراثية، وهي اسوأ اشكال الحكم، (٣) ارستقراطية انتخابية وهي الشكل الافضل. ((انها الارستقراطية بمعناها الحقيقي))

اما الملكية فهي الحكم الاكثر قوة، ولكنها تتحول بشكل لايمكن تحاشيه بأتجاه الاستبداد. والحكم الملكي يسعى دائما الى فسح المجال امام المحتالين للتدخل في الامور. ((فثمة عيب جوهري ولا محيص عنه يضع الحكومة الملكية دائما في مرتبة ادنى من الجمهورية)) فلا يكون الذين يصلون الى المراكز العليا في الملكيات ((الا الامعات من صغار المفسدين وصغار النصابين، وصغار المتآمرين، ترفعهم مواهبهم التافهة التي يكتسبونها في البلاط الى المناصب الكبرى))

ويعنى (روسو) بوجه متميز بموضوع تعاقب الحكم في حالة الملكية. وهذا التعاقب يتم بطريقتين، ولكن كلا الطريقتين تتضمنان عيوبا تسمح بالاخير في نقد مجمل النظام الملكي. ان تعاقب الحكم في حالة الملكية قد يتم عن طريق الانتخاب. لكن ((الانتخابات تدع فترات انقطاع خطيرة تكون فترات عاصفة)) بقدر ما تكون مشحونة بالدسائس والفساد. وقد يتم هذا التعاقب عن طريق الوراثة. و ((نظام الوراثة يمنع كل نزاع على اثر موت الملوك)) ولكنه يتضمن خطر ((ان يكون على الناس رؤساء اطفال وحوش معتوهين))

والحكومة المختلطة هي تلك الحكومة التي تكون فيها السلطة

التنفيذية منقسمة على وجه متدرج ((من العدد الكبير الى الاصغر، مع هذا الفارق وهو ان العدد الكبير يتعلق تارة بالصغير واخرى يتعلق الصغير بالكبير)).

واي واحد من اشكال الحكم الآنفة الذكر لايصلح ان يكون الشكل المناسب لكل الدول. فالديمقراطية تناسب الدول الصغيرة الفقيرة. اما الملكية فتناسب الدول الموسرة. ان الانظمة تتحدد بدلالة خصب الارض والمناخ وحاجات السكان وكثافتهم. واحسن انواع الحكم هو ذلك الذي يتكاثر في ظله السكان.

ان كل حكومة تميل بشكل لايمكن تحاشيه الى الفساد، اي انها تمشي الى اغتصاب السيادة والتخلي عن العقد الاجتماعي. وقبل بلوغ ذلك تأخذ بالضيق المتواصل. فالديمقراطية تتحول الى اوليفارشيه ومنها الى ملكية الى ان تنتهي هذه الاخيرة الى الاستبداد. وكل هيئة سياسية محكوم عليها بالموت في يوم من الايام. وكل الذي يمكن عمله هو تأخير اجلها عن طريق دستور جيد. والموت يأتي دائما بفعل ان السلطة التشريعية تأخذ بالاختفاء، اي ان الشعب لم يعد يمارس سلطته.

وليس بالامكان عمل شيء من اجل الحيلولة دون هذا الفساد المحتم سوى اللجوء الى تعيين مجالس شعبية بطريقة دورية ومتكررة، على الرغم من الجهود التي تبذلها الحكومة من اجل خلخلتها واضعافها. لاشك ان ذلك ليس بالامر الهين بالنسبة لدولة كبيرة تكون فيها الوسيلة الوحيدة لبلوغ ذلك تجميع الشعب في

امكنة في كـل مـرة ينشـب فيهـا خـلاف. وعندمـا يـأخذ شــعب بالاهتمام بشؤونه الخاصة على حساب الشـؤون العامـة، ويلجـأ الى البحث عن الثروة بالدرجة الاولى، فأنه سـوف لـن يمـارس سنيادته بنفسه، وانمـا سـيتركها الى ممثلين، وعنـد ذاك تخــتفي الحريــة. والمثل الذي يضـرب عـلى ذلـك هـو انكلـترة. ان المـدن القديمـة كانت تجهل النظام التمثيـلي. ولكـن الشـعب لايسـتطيع ان يمـارس بنفسه سيادته الا في ظل مدينة صغيرة.

الفصل الرابع
الليبرالية الثورية والليبرالية المعادية للثورة

سبق ان اشرنا ونحن نتابع الخصائص الاقتصادية والاجتماعية للعصر الليبرالي ان هذا العصر، لاسيما في مراحلة الاخيرة، بدأ هجينا. ففي الوقت الذي استطاعت فيه البرجوازية ان تفرض هيمنتها على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، كانت السلطة السياسية لاتزال من الناحية الفعلية في يد النبلاء ورجال الدين الذين كانت تمثلهم الملكية المطلقة. ان هذا التناقض ما بين الواقع الاقتصادي والاجتماعي من جهة، والواقع السياسي من جهة اخرى، كان قد شكل قيدا على تحقيق الحرية الفردية التي كان ينادي بها المفكرون الذين تابعنا افكارهم. بكلمة اوضح ان هذا التناقض كان قد ترك افكار هؤلاء المفكرين حول الحرية الفردية مجرد افكار، ولم تستطع ان تجد طريقها الى التحقق الفعلي. فكان لابد، من اجل ان تجد الحرية الفردية سبيلها الى الوجود العيني، من ازالة هذا التناقض ما بين الواقع الاقتصادي والاجتماعي، من جهة، والواقع السياسي، من جهة اخرى، وذلك بتحقيق التطابق ما بين هذين الواقعين. ولم يكن بالامكان ان يتوفر ذلك ما لم يتم انتزاع السلطة السياسية من يد النبلاء ورجال الدين ممثلين بالملكية المطلقة، كما هو الحال بالنسبة لأوربا، او ممثلين بالسلطة الاستعمارية، كما هو الحال بالنسبة لأمريكا، لتتم بعد ذلك ممارستها

من قبل البرجوازية التي سبق لها ان عززت هيمنتها على المستوى الاقتصادي والاجتماعي. ولم يكن بالامكان ان يتم ذلك بالطرق السلمية لعدم توفر متطلباتها، لاسيما الحياة البرلمانية السليمة. فكان لابد من الثورة. وهذا ما كان قد تم فعلا على مستوى امريكا واوربا.

وسنكتفي في دراستنا هذه بمتابعة ثورة واحدة هي الثورة الفرنسية محاولين تبين الأفكار السياسية التي افرزتها. وبقدر ما عرفت هذه الثورة رد فعل مضاد لها. فأننا سنتابع رد الفعل المضاد هذا من خلال فكر (ادموند برك) السياسي.

المبحث الاول: الفكر السياسي للثورة الفرنسية

قد يبدو من العبث محاولة التشكيك في التأثير الذي مارسه الفكر السياسي في قيام الثورة الفرنسية، خصوصا بعد ان كرست لمتابعة هذا التأثير دراسات متعددة تأتي في المقدمة منها الدراسة التي قام بها (دانييل مورنه Daniel Mornet) الموسومة بـ ((الاصول الفكرية للثورة الفرنسية))، وتلك التي قام بها (برنارد كروثويزن Bernard Groethuysen) الموسومة بـ ((فلسفة الثورة الفرنسية)). وبكل الاحوال فأن متابعة هذا التأثير لاتعنينا هنا تمام، وانما الذي يعنينا بالاحرى هو معرفة الفكر السياسي الذي افرزته هذه الثورة نفسها بعد ان تكون قد قامت فعلا بفعل التأثير الذي مارسه الفكر السياسي بالاضافة الى عوامل اخرى.

من الملاحظ ان الثورة الفرنسية مرت في تطورها بمرحلتين. في المرحلة الاولى كانت هذه الثورة تعبر عن مصالح البرجوازية الكبيرة، وفي المرحلة الثانية راحت تعبر عن مصالح الطبقات الشعبية، لتنتهي في الاخير الى استعادة وجهها التاريخي الحقيقي بأعتبارها الثورة المعبرة عن مصالح البرجوازية الكبيرة. ولاشك ان الفكر السياسي الذي افرزته هذه الثورة كان قد تباين في مضمونه بتباين هاتين المرحلتين في واقعهما الاجتماعي.

اولا) الفكر السياسي للثورة الفرنسية في مرحلتها الاولى:

ربما يمكن استشفاف الفكر السياسي للثورة الفرنسية في هذه المرحلة من خلال المباديء التي عبر عنها كتاب (سييس Sieyes) الشهير الموسوم بـ ((ما هي الطبقة الثالثة؟))، ومن خلال المباديء التي جاء بها ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) الذي صدر في آب من عام ١٧٨٩ والذي اصبح ديباجه لدستور سنة ١٧٩١. وفي دراستنا هذه سنقتصر على النموذج الثاني.

ان الفكر السياسي للثورة الفرنسية في هذه المرحلة كان قد تم التعبير عنه بشكل عيني عبر ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) الذي تم وضعه في (٢٦) آب (١٧٨٩). ((ان ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) هو اذا شئت قانون النظرية الثورية)) التي اعتمدتها الثورة الفرنسية، على حد تعبير (برنارد كروثويزن)) في كتابه ((فلسفة الثورة الفرنسية))

ان ((الاعلان)) كان قد وضع، بلاشك، من قبل رؤوس تشبعت بالافكار السياسية التي جاء بها كل المفكرين الفرنسيين الذين اتينا على متابعتهم. فعندما اعلن (بارناف Barnave) في الجمعية الوطنية قائلا: ((من الضروري ان يتم وضع ((اعلان)) للحقوق من اجل ايقاف الدمار الذي تسببت به الاستبدادية)) كان لابد ان تكون حاضرة في ذهنه كل هذه الافكار السياسية التي جاء بها هؤلاء المفكرون الفرنسيون.

ولكن الى جانب هذا المصدر قد تشكل ((اعلانات الحقوق)) التي ظهرت في الولايات الامريكية في اعقاب الثورة الامريكية، هي الاخرى، مصدرا آخر ((لأعلان حقوق الانسان والمواطن)). ان الاستاذ (جورج بردو Georges Burdeau) يتحدث عن مجرد تقابل ما بين الاعلانات الاولى والاعلان اللآخر. فهو يقول: ((تقابل صيغة ديباجة ((اعلان)) ١٧٨٩ القائلة ((بعرض الحقوق الطبيعية غير القابلة للتنازل والمقدسة التي يتمتع بها الانسان)) صيغ مماثلة في التشريعات الامريكية. ان ((اعلان الاستقلال)) الصادر في (٤) تموز (١٧٧٦) يشير، هو الآخر، الى ان ((كل الناس مؤهلين من قبل خالقهم لبعض الحقوق التي لايمكن التنازل عنها. كذلك الحال بالنسبة ((لأعلانات)) الولايات التي لاتختلف في صياغتها عن الصياغة الآنفة الذكر.

غير ان (فيليكس بونتي) يذهب الى ابعد من ذلك ليؤكد بأن الامر ليس امر تقابل فقط، وانما يتجاوز ذلك لتمثل ((اعلانات))

الحقوق الامريكية مصدرا يستمد منه ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) الفرنسي قوته فهو يقول ((ان الحقوق الطبيعية لعام ١٧٨٩ تستمد قوتها من اعلانات الحقوق الخاصة بالولايات المتحدة، وبشكل خاص من اعلانات ولايتي (بنسلفانيا) و (فرجينيا))) ثم يضيف (بونتي) مبينا ان ((الفدرالي)) وكتاب (توم بين) ((حقوق الانسان)) يشكلان هما الآخران مصدر قوة بالنسبة ((لأعلان حقوق الانسان والمواطن)) الفرنسي. والامر لايبدو غريبا في نظر (بونتي) اذا ما تذكرنا ان هنالك العديد من المفكرين الفرنسيين ممن كانوا قد خضعوا بشكل متميز لتأثير الثورة الامريكية، ويشير بوجه خاص الى (بريسو Brissot) و (كوندرسه Condorcet) و (مدام رولان Mme Roland). فهؤلاء كانوا ((قد اعجبوا بالمؤسسات الامريكية، واعتبروا ((اعلان الحقوق)) الصادر عام (١٧٧٦) عملا فكريا ذا قيمة اثرية)). ان (كوندرسه، في ثنائه على (فرانكلين) كان قد كتب قائلا: ((في العدد الاكبر من الدول يعين اعلان الحقوق بالنسبة لسلطات المجتمع الحدود التي تفرضها عليها الطبيعة والعدالة. وهي فكرة سامية كانت اتفاقيات الشعوب مع الملوك تمثل بذرتها البدائية. وان على فرنسا ان تقدم بشأنها الى العالم القديم المثل الاول.))

ان ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) يؤكد بأسم فلسفة الحقوق الطبيعية، ان المواطنين يولدون احرارا ومتساوين في

الحقوق بشرط احترام حرية الآخرين. وبقدر ما يستطيعون ان يمارسوا نشاطا جسمانيا او معنويا بعيدا عن كل ما من شأنه ان يعرقله، فأن المهن والتكليفات مفتوحة امام الجميع بدون استثناء. والقانون لايقر بوجود الامتيازات. بكلمة موجزة ان التنظيم الجديد الذي نص عليه الاعلان من شأنه ان يفتح الطريق امام المبادرة الفردية والذكاء الفردي، هذه الدعوة الموجهة الى القوة الفردية هي ما كان يتضمنه ((الاعلان))، بأعتباره جوهر الثورة الفرنسية.

و ((الاعلان)) كان قد اكد على ان الحق يقوم على اساس من اتفاق الارادات الحرة، وان الانسان لايمكن ان يعامل الا بأعتباره غاية بذاته، وبالتالي فأن كل مظهر من مظاهر العبودية ينبغي ان يستبعد بأعتباره غير عادل. وترتيبا على هذا فأن القانون لايمكن ان يتطلب الطاعة الا اذا كان موضع رضا حر.

اما بصدد الدولة، فأن ((الاعلان)) كان قد اكد بأنها لاتكون بحد ذاتها غاية، انها تستمد وجودها من الحفاظ على الحقوق الطبيعية وإحترامها. وعلى هذا الاساس سوف لن يكون هنالك مكان لنزوات وتعسف الدولة.

ان السيادة ينبغي ان تكون كامنة في الامة وهذه الاخيرة تقوم بتفويض ممارستها الى حكومة مسؤولة واذا ما تجاوزت هذه الاخيرة اختصاصاتها فأن التمرد ضدها يصبح واجبا.

وعلى المستوى الدستوري نص ((الاعلان)) على اقامة قوى متينة، وذلك من اجل ان يتم وضع حد لتدخل الدولة عن طريق

الحكومة. بكلمة اخرى ان ((الاعلان)) كان قد نص على مبدأ الفصل ما بين السلطات، كما نص على ان السيادة للأمة، بأعتبارها القوة التي تضطلع بذلك. وهكذا فأن السلطة التشريعية والسلطة القضائية سيكون من واجبهما، بالاضافة الى واجبات اخرى، الحد من تعسف السلطة التنفيذية التي تتجسد عبر نشاط الدولة والحكومة. كما ان سيادة الامة هي الاخرى تشكل قيدا على تصرف الدوله والحكومة، فأي تصرف تؤتيه الدولة مثلا لايتناسب مع رضا الامة، سيكون من باب التعسف الذي ينبغي تلافيه.

ما الذي استهدفه ((اعلان حقوق الانسان والمواطن))؟

ان (كروثويزن) يلخص الاجابة بقوله: ((لقد صار الناس يعرفون الآن الى اي شيء يهدفون، ولماذا يناضلون. فعلى كل امرىء ان يعرف ما هي حقوقه، وان يعرف ان الحقوق التي صيغت في هذا ((الاعلان)) هي حقوقه، اذ ان ما ورد في هذا الاعلان يعرفه كل فرد ويجده في ذاته شريطة ان يفكر اولا قليلا.)). ويضيف (كروثوزين) ان ((الاعلان)) جاء استجابة للبحث عن اساس لجميع المؤسسات القانونية اللاحقة ولأقامة الدولة الجديدة. ذلك انه قبل الشروع في ايجاد تنظيم اجتماعي جديد، كان من اللازم ان تعين بوضوح حقوق المواطنين. ان الحرية والمساواة لم تعودا تبدوان كمثل عليا او اوهام، انهما حقان بات يتمتع بهما المواطنون، وتوطدا على انهما بشكل عام ملازمان للأنسان. ولئن كانت شعوب بأكملها، وآلاف من الناس قد

خضعوا للظلم والاستبداد، فمرد ذلك هو انهم لم يكونوا يعرفون حقوقهم، ((ويكفي ان نبين للناس حقوقهم، كي لا يعودوا يطيقون العيش بالشكل الذي عاشوه حتى الآن)) لذا ينبغي ان تصبح الحقوق التي تضمنها ((الاعلان)) ابجدية الاطفال، وان تدرس في المدارس، وان ينادي بها المنادون في الساحة العامة على اصوات الابواق، وان يتلوها الكهنة من على منابرهم، وان توزع في الاسواق على اوراق منفردة، وان تستقر في المحفوظات، وتلصق بأمر من البلديات على جدران المدن والقرى جميعا، وحينئذ يعرف اصغر مواطن حقوقه ويعرف كل فرد ما اذا كان قد احاق به ظلم او لا، ويكون لدى كل فرد المعيار الذي يتيح له ان يقدر قيمة جميع التدابير الذي تتخذها الدولة، وجميع القوانين، وتكون الامة بأجمعها قادرة في كل لحظة ان تراجع الحقوق المقررة لها بشكل من الاشكال، وان تستند اليها عند الحاجة للوقوف في وجه هذا القانون. ان الإمة في شعورها بحقها الذي وجدت التعبير الجازم عنه في ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) قد اصبحت سيدة القوانين.

مع ذلك ينبغي ان لايتوارى المغزى الحقيقي للثورة الفرنسية وراء هذه الافكار الفلسفية التي يعبر عنها ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)). بكلمة اخرى ان هذا ((الاعلان)) كان قد اوضح جليا ان هذه الثورة هي ثورة البرجوازية الفرنسية، وانها تمت لصالحها. فالاعلان كان قد نص على حقوق الانسان الاساسية وتأتي

الملكية الخاصة في المقدمة منها. ولايتردد ((الاعلان)) عن النص على ان الملكية الخاصة تمثل حقا لايمكن خرقه بسبب من قدسيته.

ولكن هذا النص قد يبدو متناقضا اذا ما تذكرنا ان الثورة الفرنسية كانت قد اتت في (٤) آب من عام (١٧٨٩) على نهاية الملكية الخاصة بالاقطاعيين حيث قررت ان ((كل الحقوق سواء كانت اقطاعية او اتفاقية، تلك التي ترجع الى حق الوقف العيني او الشخصي، والى الاسترقاق الشخصي، وتلك التي تمثلها، قد الغيت بدون تعويضات، اما الحقوق الاخرى فقد تم الاعلان عنها بأعتبارها قابلة للشراء.)). ويؤكد (مكسيم لروا) بهذا الصدد قائلا: ((ان القضية التي طرحت بموجب النظام الاقطاعي في عام ١٧٨٩ هي القضية المدنية من الملكية، وهي في نفس الوقت قضية سياسية واجتماعية. ان الامر لايتعلق فقط بنموذج جديد من الملكية المدنية يميل، اعتبارا من هذه اللحظة، الى النفاذ الى القانون، وانما الامر يتعلق بالاحرى بنموذج اجتماعي آخر وبأخلاق اخرى. ان ما كان يشغل بال الطبقة الثالثة هو تحطيم نظام معين يتميز بأفتقاده للعدالة ويقوم على اساس من نموذج معين من الملكية. وان كل تاريخ الثورة يبدو كما لو انه يتركز في هذا التحطيم.)) فتصفية الملكية الاقطاعية وغيرها من النماذج التقليدية لم يكن يراد بها تصفية الملكية بصورة عامة، وانما اريد تصفية نماذج معينة من الملكية من اجل اقامة نموذج جديد يستجيب لمصالح الطبقة البرجوازية

((فالاعلان)) اذ يؤكد على ان الملكية حق مقدس غير قابل للخرق يتوخى في الحقيقة حماية هذا النموذج الجديد من الملكية.

ولكن يبدو ان الثورة الفرنسية ستكتب بعدا اجتماعيا آخر في المرحلة اللاحقة من حياتها، ولو انه سوف لن يكتب له النجاح بسبب الظروف التي احاطت بهذه المرحلة.

ثانيا) الفكر السياسي للثورة الفرنسية في مرحلتها الثانية :

سبق ان اوضحنا ان الثورة الفرنسية كانت قد اتخذت اتجاها اجتماعيا آخر اعتبارا من محاولة الملك الهروب خارج فرنسا والقاء القبض عليه واعدامه، وما ترتب على ذلك من محاولات الدولة الاوربية في التدخل من اجل تصفية هذه الثورة. فأعتبارا من هذا التاريخ انتقلت قيادة الثورة من يد البرجوازية الكبيرة الى يد الطبقات الشعبية التي كانت تمثلها خير تمثيل جماعة اليعاقبة، وعلى رأسها (روبسبير Robespierre) و (مارا Marat) و (سان - جست Saint - Just). فالفكر السياسي للثورة الفرنسية في هذه المرحلة الثانية يتجسد في الواقع في فكر جماعة اليعاقبة، وبشكل خاص فكر قادتها المشار اليهم. ولكننا سنقتصر على متابعة فكر قائد واحد هو (روبسبير).

لقد كان النظام القديم في فرنسا في اوج ازمته عندما ولد (روبسبير) (١٧٥٨ - ١٧٩٤). وبالمقابل كانت الافكار السياسية

التي تتضمن نقد هذا النظام هي الاخرى في اوج تصاعدها. ان (روبسبير)، وقد واجه منذ نعومة اظفاره واقع الصراعات السياسية والفكرية ما بين العالم القديم والقوة الجديدة، لم يقف ازاءها غير مكترث. فمنذ عهد مبكر كان قد استوعب الافكار التي تسمح بأدراك المشاكل الاساسية لعصره.

ويبدو ان اصوله الاجتماعية كانت قد ساعدت على ذلك، فهو ينحدر عن عائلة محامين متواضعين اعتادوا الزواج من بنات تجار المدن. فهو ينحدر، بكلمة اخرى، من عائلة برجوازية صغيرة. ان هذا الاصل الاجتماعي المتواضع اخضعه وهو يدرس في باريس الى نوع من المعاناة المادية، كان قد عبر عنها بشكل جيد الاب (برويارت Proyart) في كتابه ((حياة وجرائم روبسبير)) (١٧٩٥) بقوله: (ان بؤسه الشديد كانت تنطق به عيناه في بعض الاحيان، وكان يبدو في بعض الاحيان في نوع من العرى. فملابسه. وحذاءه كانت في الغالب ممزقة)). ولكن المساعدة المالية التي حصل عليها من احد الاديرة سمحت له في مواصلة دراسته عام (١٧٦٩) في مدرسة (لويس لكرند) التي كان الجزويت قد ابعدوا عنها للتو بأمر من حكومة لويس الخامس عشر. وهناك كان قد تشبع بالفكر الكلاسيكي القديم، واستوعب منه نماذجه المثالية، وهناك كان كذلك قد اكتشف (جان جاك روسو) الذي راح يكن له تقديرا متميزا بقدر ما اسهم في تكوينه الفكري. لقد كتب (روبسبير) في نيسان (١٧٨٩) معبرا عن تقديره ل (روسو) فقال

مخاطبا اياه: ((ايها الانسان المقدس، لقد علمتني ان اعرف نفسي، ومنذ شبابي كنت قد جعلتني اقدر كرامة طبيعتي واتأمل في المباديء العظمى للنظام الاجتماعي.))

ان الانسكلوبيديين كانوا في الحقيقة المرشدين الملهمين للبرجوازية الثورية، وبشكل خاص الجيرونديين. في حين ان (روسو) كان المرشد الملهم للبرجوازية الصغيرة، وبشكل خاص اليعاقبة، وعلى رأسهم (روبسبير).

واخلاصا لأفكار (روسو) لم يكن (روبسبير) يؤمن بالنظام التمثيلي. فالسيادة في رأيه لايمكن ان تفوض. ان (روبسبير) كان يؤمن على حد تأكيد (برلو) بأن هنالك طبيعة واحدة للحكم تناسب البلد الحر، الا وهي الجمهورية او الديمقراطية حيث ان الكلمتين كانتا تبدوان في نظره مترادفتين. فعلى الرغم من ((تعسفات اللغة الدارجة)) فأن الجمهورية هي ((دولة يقوم فيها الشعب صاحب السيادة، وهو يخضع للقوانين التي هي من صنعه، يعمل كل ما يستطيع ان يحسن عمله، وذلك بنفسه، او عن طريق مندوبين عنه بالنسبة لكل ما لايستطيع ان يعمله بنفسه))، ولكن ذلك يتم ضمن شروط ومواصفات خاصة. وبالتالي فأن السلطة التأسيسية في نظر (روبسبير) لاتعود الا الى الشعب. انها ارادته الاصيلة التي تتجلى، ((وليس هنالك اي ممثل يملك الحق في ايقاف مسيرتها))، هذا من جهة، ومن جهة اخرى، يتم التمييز بالنسبة لمجموع التشريع، ما بين القوانين والمراسيم. والاولى

وهي الاكبر اهمية، لايمكن تبنيها الا عن طريق الاستفتاء.

ان الناخبين والنواب هم لوحدهم الممثلون الفعليون. وانهم لوحدهم كذلك يمارسون السلطة. ان اعضاء السلطة التنفيذية والمديرين ما هم الا موظفون. ان منح قسط من السيادة الى موظف يحمل في ثناياه خطران ((نرى السلطات المتنافسة تجتمع فيما بينها ضد الشعب))

ولكن التمثيل مهما اتبعت الدقة معه يبقى يمثل خطرا. ((ان الشعب طيب، ولكن مندوبيه معرضون للفساد.)) ومن اجل تضييق رقعة الخطر يتم خلق مجالس متعددة تتكلف بنشر محاضر مناقشاتها كيما يتم ضمان التواصل المتين بين الوكلاء والموكلين. فضلا عن هذا فأن الوكلاء يتم اختيارهم لفترات قصيرة، ويلزمون بتقديم الحساب امام الامة نفسها. ان الهيئة الانتخابية يفترض فيها ان تكون واسعة الى اقصى حد. ((ان السيادة تكمن في كل الافراد دونما تمييز في الثروة.))

ان (روبسبير) وهو يعنى بالحرية المدنية، يرى أن الحكومة وجدت من اجل حماية الافراد ضد تعسفات السلطة العامة. انها ((نظام الحرية المنتصرة الهادئة، هدفها هو الحفاظ على الجمهورية)).

ولكن لابد من الاشارة الى أن (روبسبير) سوف يعدل عن القسط الغالب من هذه الافكار السياسية، وذلك ابتداءا من عام (١٧٩٣)، بعد ان يكون قد واجه ضرورة اقامة حكومة ثورية ذات

طبيعة دكتاتورية. ان الحكومة الثورية سوف لن تكون لها علاقة بالحكومة البرلمانية، انها بالاحرى النموذج الاول للحكم عن طريق اللجان.

بكلمة اوضح ان (روبسبير) الذي كان قد تكون فكريا تحت ظل تصورات (روسو) المثالية سيجد نفسه وقد تحرر من طابعها المثالي بفعل التجربة العملية للنضال الثوري الذي فرضته الثورة الفرنسية وتطوراتها السريعة.

منذ عهد مبكر من عمر الثورة الفرنسية يؤكد (روبسبير) قائلا: ((لقد حان الوقت لتكريس كل شيء من اجل المساواة)) وفي خطابه الذي القاه في (١٠) مايس (١٧٩٣) بصدد الدستور كان قد قال: ((ان الانسان ولد من اجل السعادة، ومن اجل الحرية، ولكنه يبدو، في كل مكان، مستعبدا وبائسا. ان هدف المجتمع هو الحفاظ على حقوقه وتكامل وجوده، لكنه في كل مكان يتعرض للتدهور والاضطهاد. لقد حان الوقت لتذكيره بمصيره الحقيقي. ان تقدم العقل الانساني كان قد هيأ، لهذا الغرض، الثورة العظيمة ويقع على كاهلكم واجب التشريع لها.)). ان (روبسبير) في هذه النصوص يؤكد على الجوانب السلبية التي يخضع لها الانسان. والجديد لديه هو هذا الربط الذي يقيمه ما بين هذا الواقع الذي يجد الانسان نفسه عليه وانعدام المساواة. ولذا فأنه منذ عام (١٧٩٣) كان قد استنكر الحالات الجديدة لعدم المساواة التي تشكل مصدرا لهذا الواقع. وقد قرن وجودها بمجيء البرجوازية الكبيرة الى الحكم.

فقد قال: ((هنالك العديد من التجار السخفاء والبرجوازيين الانانيين الذين يكنون للحرفيين الاحتقار الوقح الذي كان يكنه من قبل النبلاء للبرجوازيين والتجار انفسهم)). ويبدو ان (روبسبير) كان يأخذه التشاؤم في ان يرى اليوم الذي يتم فيه القضاء على الاضطهاد. ((ان قرنا من الحرب الاهلية ومن التوترات سيكدر وطننا وسوف نهلك لأننا لم نرغب في اغتنام فرصة شاخصة في تاريخ الناس من اجل اقامة الحرية. اننا سنسلم وطننا فريسة لعصر من الكوارث)). ولكن هذا التشاؤم كان في الحقيقة مقدمة لصراعات سيخوضها اليعاقبة بقيادة (روبسبير) والقادة الآخرين. كما سيكون مقدمة لأفكار سياسية جديدة.

ان (روبسبير) كان قد ادرك جيدا ان هذه الصراعات لايمكن ان تتم بمعزل عن الشعب، بقدر ما يفترض فيها ان تؤدي في الاخير الى تحقيق اهداف الشعب. ولعل هذا يفسر الى حد بعيد تعلقه بالشعب وثقته البالغة به. فقد قال : ((ينبغي البحث عن المنظور الذي يتم انطلاقا منه التصدي للعيوب التي تترتب على استبداد الحكومة في فضيلة وسيادة الشعب.)) ولكن يبدو ان هذه الاداة الانسانية اللازمة في هذه الصراعات لم تكن نقية، ذلك لأن المجتمع القديم كان قد افسدها. ان هذه الفكرة التي ترجع في اصولها الى (روسو) تتجلى واضحة عبر ممارسات (روبسبير) نفسه. فقد كان يكرر في العديد من المناسبات اعتقاده بأن عصور الاضطهاد والتعتيم والنفاق وعدم العدالة كانت قد شوهت الانسان

وجعلته ذليلا. وهكذا يجد (روبسبير) نفسه امام مأزق، ولم يجد امكانية للخروج منه الا بأقامة ((الاستبدادية)) الثورية.

وهكذا يجد (روبسبير) نفسه ضائعا في اوهام عبادة الكائن الاعلى الذئ هو الانسان، وتبقى ((الفضيلة)) هدفا يتطلع اليه طالما انها هي التي تحول بين الانسان وفساده. ولكن اية فضيلة هذه التي يدعو اليها (روبسبير)؟ ان (مكسيم لروا) يجيب على ذلك : ((انها الفضيلة بالمعنى الذئ يدركها فيه الفقير، فضيلة قائمة على الزهد. ان تكون فقيرا كان يعني في نظره ان تكون فاضلا.)). ولكن الى جانب هذا المعنى الذي تتخذه الفضيلة، نجد (روبسبير) يمنحها معنى آخر الا وهو طهارة الجمهورية. لقد اوضح (لنده Lindet) احد اقرانه في ((لجنة الانقاذ)) التي تشكلت في عهده، انه عندما اتهم (روبسبير) بعد القاء القبض عليه بالطغيان شاء (سان - جست) ان يبعد عنه هذه التهمة بالقول : بأن صديقه (روبسبير) لم يكن يعنى لا بالمال ولا بالسلاح، اذ لم يوجد هنالك ما يثير اهتمامه، وهذا ما اقربه هو نفسه. ان اهتمامه الاساس كان يتلخص في تطهير الجمهورية ومن هنا تأتي، في نظره، ضرورة وجود المحاكم الثورية والبوليس السياسي.

غير ان تجربة العمل الثوري سوف تقود به الى الاعتقاد بأن الفضيلة لاتنفصل عن ((الارهاب)). بكلمة اوضح يمكن القول مع (توشارد) وجماعته بأن عبادة الفضيلة كانت قد سيطرت على (روبسبير). فقد ذهب الى الاعتقاد بأنه لا سياسة بلا اخلاق، ولا

يوجد هنالك تمييز ما بين الاخلاق العامة والاخلاق الخاصة. ان الاخلاق العامة هي تفتح الاخلاق الخاصة، ومن هنا يأتي المزج ما بين النعومة والارهاب. ان الارهاب هو فيض الفضيلة.

ان (روبسبير) كان يعارض الحرب، كمظهر من مظاهر الارهاب. وهذه المعارضة كانت تنبع من عواطفه العميقة. وان قراءاته لمؤلفات (روسو) لم تقم بأكثر من تقوية هذه العواطف. فالاخير كان قد اكد من قبل قائلا : ((ان الحرية سيتم شراؤها بثمن عالي اذا ما تمثل هذا الثمن بدم ولو انسان واحد)). كما قال: ((ليس هنالك ما يستحق ان يشتري بدم انساني)). ولكن (روبسبير) كان قد تعلم، وهذا ما وفره الاحتكاك بالواقع السياسي، كيف يهضم اهمية العنف كضرورة من اجل ميلاد النظام الجديد. ان ((الرأفة)) الحقيقية تلك التي يفترض فيها ان تكون مقتصدة بدم المواطنين، تبدو شنيعة ورهيبة في حالة اللجوء اليها في التعامل مع اعداء الجمهورية. ان هذا يفسر، الى حد بعيد، موقفه المناوىء من جماعة (دانتون Danton) الذين بدوا في نظره مرتكبين لخطيئة ((الرأفة)) مع اعداء الجمهورية. لقد قال: ((الرحمة مع الملكيين، هذا ما طالب به البعض، الرحمة بلا ثمن... كلا، الرحمة بالابرياء، الرحمة بالضعفاء، الرحمة بالمساكين، الرحمة بالانسانية.)). ربما يكون (روبسبير) قد ادرك. وهو يتمسك بضرورة الارهاب، دور العنف في التاريخ كما كان قد ادركه من قبل معلمه (روسو).

وبهذا الشكل كانت قد قامت الدكتاتورية الارهابية، و (روبسبير)

كان على رأسها، بتصفية اعداء الثورة الذين كانوا يتمثلون بالجيرونديين وحلفائهم من انصار النظام القديم. ولكن فشله في استعمال هذه الاداة استعمالا عقلانيا كان قد مهد السبيل لنهايته المفجعة. فقد تم القاء القبض عليه وعلى انصاره ليتم اعدامهم جميعا في وقت لاحق.

يذهب مكسيم لروا) الى ان جماعة الياقبة كانوا يفتقدون في هذه المرحلة التي لجأوا فيها الى الارهاب لبرنامج سياسي - اجتماعي. فهل يسرى مثل هذا الحكم على (روبسبير) كذلك؟.

ان (بيوناروتي Buonaroti) وجد فيه من الممهدين لمذهب ((المتساوين Egaux)) الذي سينظر له (بابوف Babeuf) وجماعته، في حين ان (لوي بلان Louis Blanc) ينكر ذلك. ان (روبسبير) في نظره لم يكن مطلقا الا ((رجل الساعة الماثلة)). اما (جان جوريس Jean Jaures) فقد اكد ان ((فكر (روبسبير) فكر بائس يتلخص بالدعوة الى ديمقراطية سياسية تتمتع بالهيمنة، ولكن من الناحية الاقتصادية تتميز بالسكون، ومادتها فلاحون ملاكون صغار برجوازيون حرفيين صغار)) ويذهب (جورج لفيفر Georges Lefebver) هذا المذهب عندما يقول ان المثل الاعلى الاجتماعي الذي تبناه (روبسبير) ((يفتقد للأصالة، وهو يتلخص بأقامة ديمقراطية الملاكين الصغار المتمتعين بوجود ذاتي من فلاحين وحرفيين مستقلين يعملون ويتبادلون بشكل حر. وفي ظل مثل هذا النظام ينبغي على الدولة ان تتدخل

من اجل الحيلولة، عن طريق القوانين. دون التطور المبالغ فيه في الملكية، وذلك باللجوء الى توزيع الاراضي بالمجان، او بأثمان بخسة. ان (روبسبير) حاله حال العديد من رجال الثورة كان يأسف لعدم المساواة في الاموال.

ويلاحظ ان (جان جوريس) كان قد اقام علاقة ما بين الارهاب والفكر السياسي الاجتماعي الذي اخذ به (روبسبير). فقد قال: ((بقدر ما كانت حكومة الاتفاق تجد نفسها مرغمة على الكفاح والقتل، فأنه كان عليها ان تبين انها تمتلك فكرا عميقا اساسه الحياة الناعمة والسلام.)) ان برنامجه السياسي - الاجتماعي كان ينبغي ان يكون بشكل من الاشكال، التعويض الانساني لموت الملك)). وهو يذكر بهذا الصدد مقولة قال بها (كوندرسه) تفسر ضرورة التخفيف من حالة عدم المساواة الاجتماعية، جاء فيها: ((لقد عاقبنا الملك، ولكننا انقذنا مائة الف انسان.))

المبحث الثاني : ادموند برك والليبرالية المعادية للثورة

يبدو ان الفكر المضاد للثورة يعود في اصوله التاريخية الى ما قبل الثورة الفرنسية. فمنذ الثورة التي حدثت في جنيف عام (١٧٦٨) كان هذا الفكر قد شخص ماثلا كتيار واضح لينتهي الى الايحاء بحرق كتاب (روسو) ((العقد الاجتماعي)) في الساحة العامة لهذه المدينة. وبعد سنتين او ثلاث راح من يسمون ((بالموالي)) الامريكان يعارضون الثورة الامريكية متمسكين ببعض

الحجج الفكرية. وفي انكلترة انبعث الفكر المضاد للثورة في جو الاضطرابات التي اندلعت في الفترة الواقعة ما بين ١٧٨٢ - ١٧٨٤. وفي هولندة انطلق هذا الفكر اثناء التمردات التي وقعت ما بين ١٧٨٣ - ١٧٨٧. وفي بلجيكا انطلق هذا الفكر في مجرى الثورة التي وقعت ما بين ١٧٨٧ - ١٧٩٠. ففي مجرى هذه الاحداث الثورية الهامة قام بعض المفكرين بصياغة الافكار المضادة لها.

ولكن لابد من الاشارة الى ان هذه الافكار التي انطلقت في مجرى هذه الاحداث الثورية تميزت بالايجاز، كما تميزت بالضيق. اذ انها وردت بمناسبة كل واحدة من هذه الاحداث بذاتها، لذا فأنها كانت تفتقد للشمولية.

ولكن اعتبار من عام ١٧٩٠، وفي اعقاب الثورة الفرنسية سنرى الثورة تشمل نصف اوربا، وان الثورات التي حدثت في امريكا وهولندة وبلجيكا وسويسرة كانت من نفس طبيعة الثورة التي حدثت في فرنسا عام (١٧٨٩) وهكذا فأن انصار الثورة المضادة راحوا يميلون في تفكيرهم الى ضرورة توسيع مفاهيمهم الفكرية المضادة للثورة ليمنحوها الشمولية لترد بالتالي افكارهم وهي ليست قاصرة على هذا البلد وذاك، ولا قاصرة على هذه الفترة التاريخية او تلك، وانما لترد شاملة وعامة.

لقد مثلت الثورة الفرنسية حدثا ذا اهمية عظيمة خصوصا وانها كانت قد ارتكزت الى فكر متين ذي ابعاد واسعة اجتماعية - سياسية واقتصادية. ويضاف الى هذا ان تأثير هذه الثورة لم يقتصر

على فرنسا وانما امتد الى خارجها ليخضع له اناس متباينو المشارب (قانونيون فلاسفة سياسيون الخ...) ان كل هؤلاء لم يستطيعوا ان يبعدوا انفسهم عن ((التأمل فيها))، وقد كان هذا التأمل، في نفس الوقت، انفعاليا الى حد كبير جدا، ولكنه كان، لاسيما بالنسبة للفلاسفة الالمان تأملا ملتحما بمحاولة واسعة لأعادة بناء مجمل الفكر الالماني. ويكفي ان نشير الى ان الفيلسوف (كانت) كان قد قطع نزهته التوحدية اليومية عندما سمع بأخبار ثورة ١٧٨٩ الفرنسية ليكرس جل وقته لمتابعة البريد القادم من فرنسا. وهذا الاهتمام بالثورة الفرنسية نجده كذلك لدى (فيشته) و (هيجل) وغيرهما.

ولكن هذا التأمل في الثورة الفرنسية كان له على المدى البعيد مظهره السلبي، فقد انصرف اغلب المفكرين الالمان عنها بنوع من اليأس ولم يكن اعتباطا ان يلجأ المفكر الالماني (جنتز Gentz) عام ١٧٩٣ الى ترجمة كتاب المفكر الانكليزي (ادموند برك Edmond Burke) الموسوم بـ ((تأملات في الثورة الفرنسية)) الذي يمثل اول محاولة فكرية منظمة لمهاجمة الثورة الفرنسية ولكن لابد من الاشارة الى ان هذا الكتاب سيفتح الطريق لمحاولات مشابهة متعددة سنحاول ان نلم بالمهم منها.

لاشك اننا سنقلل من قيمة (ادموند برك Edmond Burke) (١٧٢٩ - ١٧٩٧) واعماله الفكرية اذا ما اقتصرنا على متابعته من خلال رد فعله تجاه الثورة الفرنسية. مع ذلك فأن كتابه ((تأملات

في الثورة الفرنسية)) (١٧٩٠) يعبر بأكثر جلاء عن مجمل افكاره السياسية المضادة للثورة خصوصا اذا ما تذكرنا ان نفس الافكار التي ثبتها بصدد الثورة الفرنسية كان قد تمسك بها في حملته لصالح المعمرين في امريكا ولصالح الكاثوليك في ايرلندة.

ان (برك) كان واحدا من كبار البرلمانيين الانكليز الذين ينتسبون الى حزب (الويك). ولم يقم (برك) بوضع دراسات في النظرية السياسية، وانما عبر عن افكاره السياسية من خلال الرسائل والخطب والكراسات التي كانت توضع عند المناسبة. ولم يكن يتوخى من وراء ذلك الا النتائج العملية. وربما كان ذلك سببا في التناقض في افكاره، هذا التناقض الذي يرجع في الاساس الى ان افكاره كانت ترتبط في وجودها بأوضاع متباينة. ومع ذلك فأن الخط العام لأيماءاته يبقى واحدا. فهذا الرجل كان يستشعر الحقد ازاء من يسميهم ((بالفلاسفة الباريسيين)) وبشكل خاص ازاء (جان جاك روسو) وازاء من دعاهم ((بتجريبيّي الاخلاق الجديدة الوقحين)). وهذا الحقد لم يكن يأتي عن ان (برك) لم يكن يسلم بنظرية العقد الاجتماعي التي قال بها (روسو)، والمباديء، التي تترتب عليها لاسيما مبدأ سيادة الشعب، انه على العكس من ذلك كان يسلم بهذه النظرية ومبادئها، ولكن الذي كان يستشعر الحقد ازاءه هو هذا التمسك (وهذا ما يأخذه على (روسو) وباقي الفلاسفة الباريسيين) بالعقل والنظرية. فهاتان الوسيلتان لاتصلحان، في نظره لأن تكونا مؤشرا مقبولا لمتابعة الحياة داخل المجتمعات.

ان التاريخ في نظر (برك) لم يقم بدلالة التأملات العقلية النظرية، بقدر ما قام بدلالة هذا الخزين الواسع من التقاليد الفطنة والاخلاق المتجسدة في الاستعمالات الجارية وفي ((الحضارات)).

لقد كان (برك) يكن الازدراء ((لنزعة الشرعية)) التي تمسكت بها الثورة الفرنسية والتي كانت تبدو في نظره مماثلة للأعتقاد العقلاني ((بحقوق ميتافيزيقية)). ان الدساتير في نظر (برك) ابعد عن ان تجد في نفسها القدرة في ان تكون موضع ((صناعة)) انها بالاحرى ((تنمو)) بفضل الحصيل الذي يحققه ((التراث المعقول للعصور)) على حد تعبيره واذا ما كان (برك) معجبا بالدستور الانكليزي، فأن ذلك لايرجع الى انه يجد فيه تجسيدا للحق الطبيعي، بقدر ما يرجع الى ان هذا الدستور يملك فضيلة اساسية هي انه كان قد طرح واظهر بشكل واقعي وفعلي حرية الانكليز كما لو كانت تمثل حالة خاصة بشعب هذه المملكة، دونما لجوء الى حق آخر اكثر عمومية او سابق في وجوده)). انه بالاحرى يعلن عما سيؤكده فيما بعد (هيجل) من ان الواقع (اي الحاضر الحالي بأعتباره ثمرة من ثمرات العصور) عقلاني.

واذا ما كان (برك) هذا الليبرالي، الذي عاصر (آدم سمث) يؤمن بأن حالة البؤس مصدرها الهي، فأنه بالتالي كان يتنكر لكل ((فكرة تأملية)) تقول بأستطاعة القرار الانساني في ان يعالج هذه الحالة، كما شاءت ان تؤكد الثورة الفرنسية. ومرد هذا التنكر هو اعتقاده العميق بأن الانسان عاجز عن ان يصبح السيد المطلق

لمصيره. ان التأمل النظري لأكثر المشرعين حكمة لايستطيع ان يبلغ في شأنه ابدا الحكمة العملية الكامنة فيما حصل في مجرى فترة زمنية طويلة وعبر احداث متنوعة.

ضمن هذا الاطار الفكري العام نستطيع ان نتلمس موقف (برك) من الثورة الفرنسية، والذي ضمنه كتابه الآنف الذكر. ولكن لابد ان نشير الى ان كتاب ((تأملات في الثورة الفرنسية)) صدر مرتبطا بمناسبة هي التمجيد الذي حظيت به الثورة الفرنسية على يد (بريس Price) في خطاب القاه في (٤) كانون الثاني (١٧٨٩) في جمعية تدعى ((جمعية الثورة)). فكتاب (برك) هو في الاصل رد على هذا الخطاب.

ان (برك) يرد، قبل كل شيء، على (بريس) في اقتراحه لأن تكون الثورة الفرنسية نموذجا يحتذى به البريطانيون. وهو بهذا الصدد يتساءل : الا يمثل البريطانيون، بفضل ثورة ١٦٨٨، وبفضل التقاليد ودساتير المُملكة، شعبا حرا؟ ثم يخلص الى البيان بأنه لايرى، ولا يتوقع ان يرى في الحرية التي اعلنت في فرنسا بفعل الثورة فيها الا مصدرا غير محدد الابعاد للفوضى. وهكذا فأن الحرية في مثل هذه الحالة ستبدو بأعتبارها شرا. لقد كتب قائلا: ((اني سأوقف تقديم التهاني بهذه الحرية الجديدة في فرنسا لغاية ما تتوفر لدى المعلومات بصدد الطريقة التي بموجبها تتوافق مع الحكم، مع السلطة السياسية، مع الضبط مع الطاعة العسكرية، مع دقة توزيع المدفوعات الفعلية، مع الاخلاق والدين الجيد، ومع

الآداب العامة والخاصة.))

ومن السهولة ان نتلمس هذا الاصرار الثابت الذي يبديه (بـرك) تجاه تفضيل القيم العملية التي يرى فيها الضامن الوحيد للنظام الطبيعي. وعلى الرغم من انه كان قد سلم، على الاقل من الناحية النظرية، بالقيم الشمولية. فأن الفكر النفعي الذي ميز بريطانيا في القرن الثامن عشر كان قد ترك بصماته الواضحة والعميقة على فكر (برك)، وقاد به الى اقتراح حجج تشبه الى حد بعيد تلك التي تقترحها المكيافيلية عادة.

ان (برك)، وهو يرى في الثورة الفرنسية بناءا يكشف عن غرور لايقوم على اية سابقة، يقترح الدستور الانكليزي كبديل عنها، طالما ان هذا الدستور يتميز بالحكمة العميقة التي لاتكمن في بعض القواعد او المباديء، وانما تكمن في هذه الاعراف الواسعة والمتناسقة، وفي هذه الاحكام المسبقة Prejugee, وفي هذه المؤسسات الفعلية التي كانت قد قامت عبر العصور والتي تراكمت متناضدة تناضدا متناسقا، ومتداخلا لتؤدي في الاخير الى شكل من اشكال الحوار ما بين الاحزاب السياسية التي يتمثل دورها في ضمان حركة وتوازن هذا الجسم الحي الذي هو الدستور البريطاني.

ان هذه المقابلة ما بين دستورين، الدستور البريطاني والمباديء الدستورية التي تمخضت عنها الثورة الفرنسية، ونوعين من الحرية، تشكل الشاشة التي تنعكس عليها، وهو يتحدث عن بدايات الثورة

الفرنسية، الملامح الرئيسة لفلسفة محافظة.

لقد اكد (برك): ((ان الفلاسفة الباريسيين يبدون سيئيين بقدر ما يبدون غير مكترثين ازاء العواطف والعادات التى تدعم العالم الاخلاقي. انهم يكتفون بالنظر الى الناس وهم في خضم تجاربهم تماما مثلما تتم مراقبة الفئران في وعاء غازنتن. ان القرارات الوطنية لايمكن ان تتركز حول الحقيقة والخطأ، انهما بالاحرى ترتبط بالخير والشر، بالسلام والاستقرار المتبادل وتحريك النوازع الضارة للشعب. ان الاعراف القديمة هي الركيزة الاساسية بالنسبة لكل حكم في العالم)).

من خلال هذا التأكيد يحاول (برك) ان يقييم الثورة الفرنسية. فالجدة في الثورة الفرنسية التي تميزها عن باقي الثورات الاخرى لاسيما الانكليزية تتمثل في انها ((ثورة مذهب وعقيدة نظرية))، فهي في نظره ((اول ثورة فلسفية)) قام بها اناس كانوا قد تنكروا لسلطان الصدفة ونبوا بأنه ((ربما الشيء الوحيد الذي تفترض فيه مسؤولينا بشكل اكيد هو تحمل عبء زماننا)). ان ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) كان قد اثار سخرية (برك) بقدر ما نص على المساواة ما بين الافراد، ذلك لأن (برك) كان يتمسك بالخصوصيات المميزة للأفراد، كما كان يتمسك بـ ((واحدية)) الافراد، هذا بالاضافة الى تمسكه ((بالتباين الطبيعي الرائع)) على حد تعبيره، سواء في المكان او في الزمان او الاستعمالات او التجارب او الاشخاص.

ان الطبيعة في نظر (برك) لاتشكل عالما عقلانيا، وانما هي بالاحرى تتمثل فيما تدعمه العناية الالهية فينا في اطار حريتها الغامضة، والتي قد تسهم فيها ((طبيعيا)) بشكل ما او آخر. ومن نقطة الانطلاق هذه ينطلق (برك) نحو تمجيد العادات والاحكام المسبقة نفسها. فقد اكد قائلا: ((بقدر ما تكون هذه العادات وهذه الاحكام المسبقة قد هيمنت فأن آثارها تصبح عامة لنحبها بعد ذلك.)) ان (برك) الليبرالي لم يسلم بالمساواة، فهي، في نظره، ضد الطبيعة. ومن هنا كان قد انطلق في مهاجمته للثورة الفرنسية التي كانت قد اقرت مثل هذه المساواة.

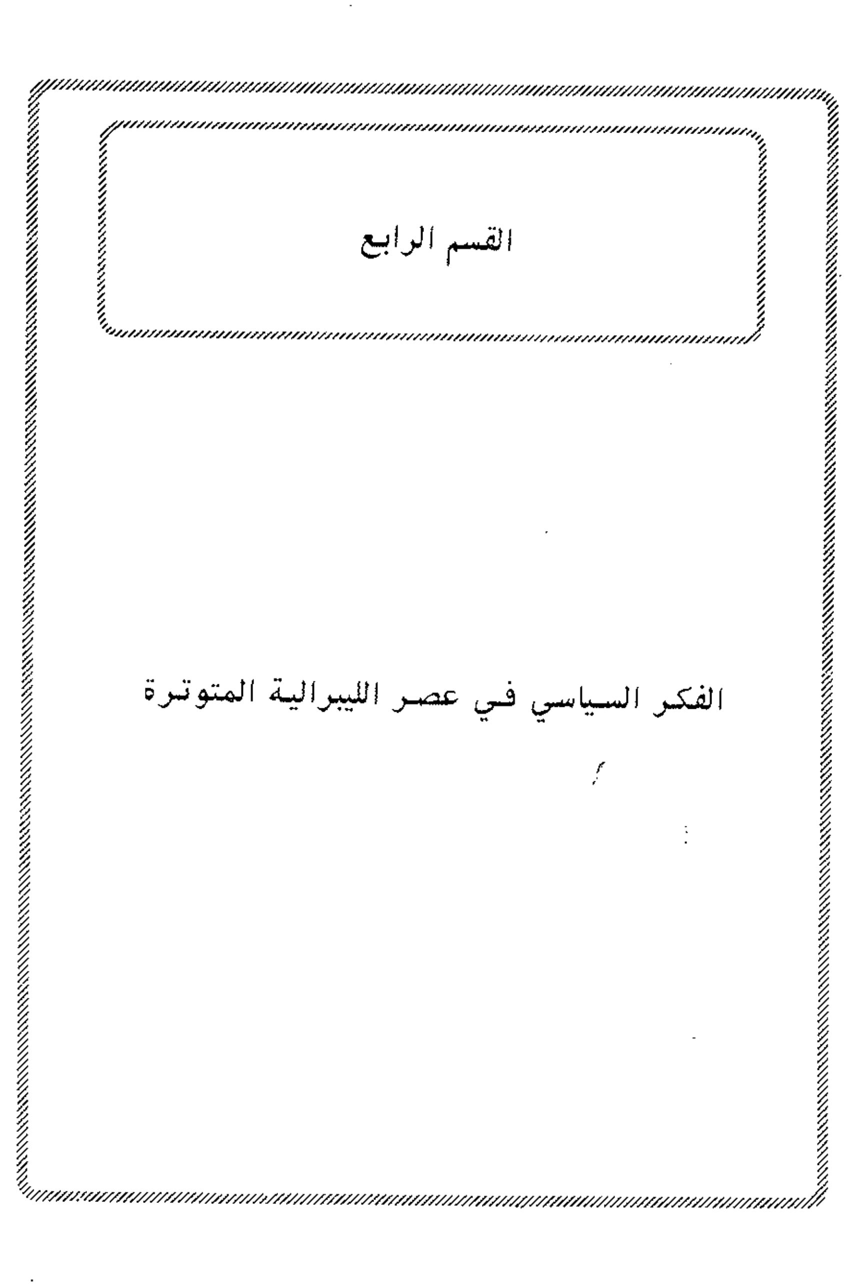
ان (برك) كان يرى ان المجتمع المدني يقوم على اساس من عقد كان قد وضع نهاية لحالة الطبيعة التي كانت في الجوهر ((طبيعتنا العارية والمزعزعة.)) على حد تعبيره، ولكن هذه الحالة، في نظر (برك) كانت تمثل حالة الطبيعة السابقة على وجود العناية الالهية. وربما لهذا السبب فأنها كانت مجرد حالة خيالية. وهكذا فأن المجتمع المدني ((الاتفاقي)) هو الذي يعكس حالة الطبيعة الحقيقية، بقدر ما ستكون حالة طبيعة الهية. بلاشك ان المجتمع المدني يستهدف حماية حقوق الانسان، ولكن هذه الحقوق هي في الاساس، وعلى سبيل الحصر، الحقوق الخاصة ببلوغ السعادة عن طريق انتصار الفضيلة على الانفعالات.

وهذه الحقوق اذا كانت تبدو في نظر (برك) متعددة فأنه ينبغي علينا ان نأخذ بنظر الاعتبار ان في مقدمتها يأتي الحق في ممارسة

الاكراهات. ان حق كل انسان في الحفاظ على نفسه، وفي السعادة لايتضمن الحق الفردي في المناقشة في الشؤون العامة، والمساهمة في الحكم، وانما يتضمن فقط الحق في الحكم الجيد. وهكذا فأن (برك) يبدو متمسكا بضرورة قيام حكم ((الارستقراطية الطبيعية)) التي تتميز بتشبعها بالانضباط الشخصي، والقييم الشديدة المقيدة. وربما على هذا الاساس كان قد مجد الاكراه على الزواج. والاكراه على التقتير، والاكراه في مجال الدين، هذه النماذج من الاكراهات التي كانت الثورة الفرنسية قد وقفت منها موقفا آخر.

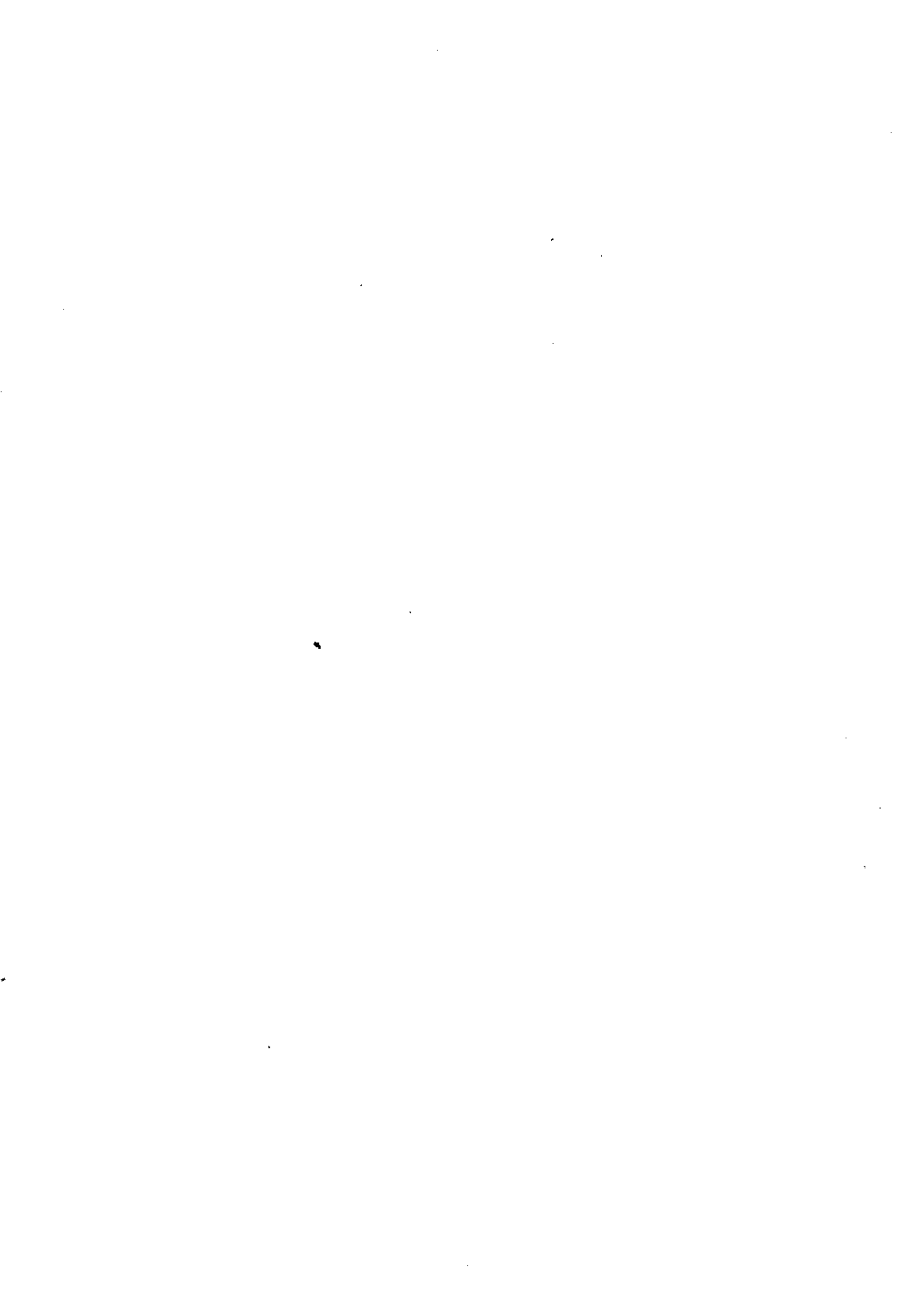
ويخلص (برك) الى ان يرى في الثورة عقابا من لدن الاله مقابل الخطيئة التي ارتكبها الناس، ففي رسائله الاخيرة يسلم (برك) بأن انتصار هذه الثورة قد قرر من قبل العناية الالهية، وان الدولة لتي تمخضت عن هذه الثورة بأستطاعتها ان تستمر قائمة ((كشر لمئات السنين)). وبقدر ما كان متشائما فأن (برك) ذهب الى الاعتقاد بأن الإنسان ليس بأستطاعته ان يقف بوجه هذا التيار، كما ليس بأستطاعته ان يبدو حاسما ومقتدرا على بناء السد الذي يحول دون امتداده. فالامر متروك للعناية الالهية التي هي لوحدها تستطيع ان تقرر بهذا الخصوص.





القسم الرابع

الفكر السياسي في عصر الليبرالية المتوترة



شجعت عليه الاكتشافات التكنيكية والتقدم في مضمار النقل الذي تجاوز في ثلاثة اعوام ما تم في عشرين قرن، والتطور في الاعتمادات المالية والتجارة، والاستقرار المالي الذي لا مثيل له)) كل ذلك يمثل السمات الاساسية التي تميز بها هذا القرن. ولم يعد هنالك شك في ان ((الليبرالية وهي تحفز المبادرة الخاصة كانت قد طبعت لقرن كامل النشاط المنتج بأندفاعة فعالة الى حد بعيد.))

لقد عبر (اندره ريبارد) عن التقدم الذي حققه الغرب في المضمار الاقتصادي خلال هذا القرن من خلال اشارته الى انكلترة. فقد اكد قائلا: ((ان انكلترة سيدة البحار وذات الامبراطورية الكولونيالية المغلقة كانت قد جسدت النظام الاقتصادي المنتصر، لقد جسدت الرأسمالية)) المنتصرة. ويشير هذا المؤرخ الى ان مصرف انكلترة كان في هذه الفترة من اقوى المصارف في العالم، والشركات المساهمة كانت في كامل ازدهارها، تماما كما هو الحال بالنسبة لمصارفها الخاصة. وبعد الانتصارات التي تم تحققها من قبل الآخرين والتي تم استغلالها لصالحها راحت انكلترة تكرس نفسها للأنتصارات الاقتصادية، وعندها راحت رؤوس الاموال البريطانية

اما على المستوى الاجتماعي فيلاحظ ان التقدم الاقتصادي الذي تحقق في القرن التاسع عشر كان قد اقترن في نفس الوقت بتأكيد هيمنة الطبقة البرجوازية في جميع المجالات، وقد تم ذلك على حساب الطبقات الاخرى. لقد تم، في الواقع، على حساب الطبقة الارستقراطية. فقد لاحظنا من قبل ان الثورة الفرنسية كانت قد سحبت البساط من تحت قدميها بعد ان انتزعت منها ملكياتها العقارية. ولم تفلح عودة الملكية لاحقا في اعادة هذه الملكيات العقارية لأصحابها لتستعيد هذه الطبقة نفوذها. هذا من جهة، ومن جهة اخرى فأن تصاعد القيمة الفعلية لرأس المال كان قد قلل من قيمة الملكيات العقارية، مما اضعف ليس فقط من مركز الارستقراطية، وانما كذلك من مركز طبقة الملاكين العقاريين.

اما بالنسبة للطبقات الشعبية فالملاحظ، بصورة عامة، ان ((الثورة البرجوازية))، على حد تعبير (اندره بيتر) ((على الرغم من انها بدأت بأستغلال واذلال العمال فأنها في النتيجة اسهمت بشكل ملحوظ في رفع المستوى العام للحياة، ففي فرنسا، على الرغم من ان التقدم كان اقل سرعة مما كان عليه في دول اخرى،

زاد استهلاك الفرد من المواد الاساسية في قرن واحد ثلاثة اضعاف.)) والحقيقة ان ما ذهب اليه (اندره بيتر) يصدق بالنسبة للطبقات الفلاحية بوجه خاص. اما بالنسبة للحرفيين والعمال فالأمر لم يكن كذلك.

ان الاطروحة الليبرالية التي تمسكت بها البرجوازية كانت تذهب الى ان ترى في العامل مجرد ماكنه. وهذا ما يؤكده ما ذهب اليه (موليناري Molinari) في كتابه ((محاضرات في الاقتصاد السياسي)) الذي صدر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث قال: ((من وجهة نظر اقتصادية ينبغي ان يعتبر العمال ماكنات حقيقية. انهم ماكنات تقدم كمية معينة من قوى الانتاج وتقتضي بالمقابل بعض المصاريف الخاصة بالصيانة كيما تستطيع ان تعمل بشكل نظامي ومستمر.))

وعن هذه الاطروحة الليبرالية التي تمسكت بها البرجوازية انبثقت المشكلة الأجتماعية. وقد كانت هذه متعددة الابعاد. فهي ازمة مادية؛ وقد رسمت كتابات القرن التاسع عشر، وبشكل خاص تقرير الدكتور (فيلرمه Villerme) صورة بشعة للأستغلال الذي كان يخضع له العمال وهم يعملون في ظل شروط شنيعة، واجور زهيدة، وظروف صحية في غاية الرداءة. ولم تتغير الحال الا بشكل جزئي مع صدور قانون (١٨٤١) في فرنسا الذي يمنع استخدام الاطفال الذين تقل اعمارهم عن ثماني سنوات في المعامل التي يعمل فيها اكثر من عشرين اجيرا، ومع صدور قانون (١٨٩١) الذي

يمنع عمل النساء الليلي في المعامل. وكما يؤكد (اندره بيتر) فأن الوضع في انكلترة كان اكثر بشاعة عما كان عليه في فرنسا.

وهي كانت كذلك ازمة اخلاقية، فالعامل كان معزولا ومستبعدا وغريبا على كل شيء. فقد كان مفصولا عن صاحب المشروع عن طريق رأس المال النقدي، ومفصولا عن مهنته عن طريق رأس المال التكنيكي.

وهي كانت في الاخير ازمة سياسية، ذلك لأن نفس الليبرالية التي كانت تطالب بحرية كل الآراء وتكريس الاقتراع العام وسلطة العدد كانت قد اقامت سلطة المال. فقد توخت ان تضع مكان الناس الذين يقومون بالأختيار ناخبين يختارون آراءهم وبالتالي حكامهم، كما يختار المستهلكون المنتجات في السوق. وبينما يتعلق الامر في حالة الاقتراع العام بناخبين متساوين، فأنه كان يتعلق في حالة السوق بأقتراع محدود، بأقتراع يختص به من يتمتع بقدرة مالية محددة Censitaire, اي يختص به فقط المستهلكون المزودون بوسائل مالية، والذين هم متوفرون بقدر ما تبدو هذه الوسائل المالية متوفرة. وبذلك سوف تنتزع من العمال كل فرضه في ممارسة دورهم السياسي.

او على المستوى السياسي كذلك نلاحظ مع (اندره دميشيل Andre de Michel) و (بيير لالميير Pierre Lalumiere) في كتابهما ((الانظمة البرلمانية الاوربية)) ان القرن التاسع عشر تميز، في البدء، بتفاوت حاد ما بين الارستقراطية التي كانت لا

تزال تتمتع بنوع من النفوذ الاجتماعي لاسيما في الريف، والبرجوازية التي حظيت نتيجة التطور الاقتصادي بالاستقلال الذاتي. ولكن لابد من الاشارة الى ان كلا الطبقتين كانتا هما المستفيدتان من ضيق حق الاقتراع. فالاقتراع كان قائما على اساس من المكنة المالية، والمكنة المالية التي كانت تطلب كانت عالية، مما جعل البرجوازية والارستقراطية الطبقتان الوحيدتان اللتان تملكان حق الترشيح والانتخاب.

وهذا التفاوت ما بين الارستقراطية والبرجوازية وجد على مستوى البرلمانات، حيث ظهر في كل برلمان حزبان سياسيان. ففي كل البلدان الاوربية التي عرفت البرلمانية المقيدة يلاحظ التعارض ما بين الاحرار والمحافظين الذي يعبر عن تعارض طبقي. ففي انكلترة كان البرلمان موزعا ما بين (التوري) و (الويك)، وفي فرنسا كان موزعا ما بين (شرعيين) و (اورليانيين).

مع ذلك لابد من الاشارة الى ان السيادة الوطنية في هذه الفترة من القرن التاسع عشر حلت محل سيادة الحق المقدس. فالملك لم يعد يحكم بفضل الله، وانما بموجب ارادة الشعب.

ان الفترات اللاحقة من هذا القرن ستقترن ببعض التطورات على المستوى السياسي. فحق الاقتراع، على الرغم من بقائه محددا، فقد توسع قليلا. ففي انكلترة توسع هذا الحق بموجب اصلاحات عام (١٨٣٢) و (١٨٦٧) و (١٨٨٤) لينتهي في الاخير الى الاخذ بالاقتراع العام الذي سمح للطبقات العمالية والفلاحية المساهمة في

الحياة السياسية. وقد صاحب هذا التوسع توسع في الحريات، فقد اقر حق الاجتماع وحرية الصحافة، بالاضافة الى حقوق اخرى.

ومع هذا التوسع بهتت اهمية مجالس الشيوخ التي كانت تضم في العادة الارستقراطية، وكان ذلك لصالح مجالس النواب التي كانت البرجوازية تميل الى الهيمنة عليها.

اما على المستوى الثقافي فقد اشار (برتراند رسل) الى ان القرن التاسع عشر تميز بتعقد الحياة الفكرية بالقياس الى القرون السابقة عليه، اذ اتسعت مجالاتها لتضم اليها امريكا وروسيا، بعد ان كان اسهامهما فيها معدوما تقريبا من قبل. كما اتسعت ميادينها، اذ اصبحت اوربا اشد وعيا من قبل بالفلسفات الهندية قديمة وحديثة. وحقق العلم الذي كان مصدرا لكل جديد منذ القرن السابع عشر انتصارات جديدة، وبخاصة في البيولوجية والجيولوجية والكيمياء العضوية، وغير انتاج الآلة البناء الاجتماعي تغييرا عميقا، واعطى الناس تصورا جديدا لقدراتهم من حيث علاقتهم بالبيئة المادية. وجرت ثورة عميقة فلسفية وسياسية معا ضد الانساق التقليدية للفكر في السياسة والاقتصاد، افضت الى هجمات على كثير من المعتقدات والنظم التي كانت تعتبر، حتى ذلك الحين، غير ممكن الهجوم عليها، فكان لهذه الثورة صورتان مختلفتان غاية الاختلاف، احداهما رومانسية والاخرى عقلانية. وتمضي الثورة الرومانسية من (بايرون) و (شوبنهاور) الى (سوريل). وتبدأ الثورة العقلانية من فلاسفة الثورة الفرنسية شاقة طريقها، بدرجة اخف، نحو

الراديكاليين الفلاسفة في انكلترة، ثم تكتسب شكلا اعمق لدى (ماركس).

هذه الخصائص التي اتينا على متابعتها ستدمغ القرن التاسع عشر بطابعها. ولكن ينبغي ان نتذكر انها اذ تقوم بذلك فأنها تتجاوب في الحقيقة مع الواقع الفعلي لهذا القرن، اي انها تتجاوب معه في واقعه الليبرالي، الذي هو الثمرة الطبيعية للهيمنة الاقتصادية والسياسية للبرجوازية.

ولكن لابد من الاشارة الى ان الواقع الليبرالي في القرن التاسع عشر تميز بالتوتر. اننا نتفق مع (شارل موزازه Charles Moraze) في كتابه ((فرنسا البرجوازية)) ان البرجوازية اعتمدت مقياسا اساسيا هو ضمان نوع من التوازن الضروري داخل المجتمع. ((لقد حاول عبثا حزب الحركة ان يجر وراءه العدد الكبير من البرجوازية. ان هذا الحزب الذئ تمخضت عنه الاصلاحات الجديدة تم التنكر له من قبل الجميع، ليترك المجال لحزب النظام. كانت البرجوازية الكبيرة مكتفية بذلك. وقد صرح (كيزو) في (١٣) ايلول عام (١٨٣٠) قائلا: ((ان فرنسا تحتاج الى التحسن والتقدم، ولكن التحسن الهادىء، والتقدم النظامي، وهي اذ تبدو راضية من النظام الذي بلغته، فأنها تتطلع، بوجه خاص، الى تقويته))، وليطمئن اصدقاء التقدم والحضارة والحرية انه سوف لن يتم اقلاق راحتهم. ذلك هو المبدأ الذي كان سائدا.))

ان هذا بلاشك ما كانت تتمناه البرجوازية، ولكن القرن التاسع

عشر، بسبب واقعه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، كان قد سار في اتجاه آخر. فقد تميز بالاضطرابات. وقد لاحظنا من قبل، ونحن نتابع مثل تاريخ فرنسا، ان هذا البلد عرف العديد من الثورات. ان هذه الاضطرابات تنم عن تحفز القوى الاجتماعية الاخرى غير البرجوازية، وتطلعها لتحسين ظروفها المادية، مما جعل من الواقع الليبرالي، على الرغم من استمراره في الوجود، وعلى الرغم من هيمنته متسما بالتوتر.

ان توتر الواقع الليبرالي يعبر عنه احتضانه لأفكار لاتنسجم مع جوهره الحقيقي، لا بل تتعارض تمتما مع جوهره الحقيقي. فأذا كان الواقع الليبرالي يقوم بدلالة اعتماد الفرد كوحدة اساسية، واعتبار نشاطه الخاص هو النشاط الحاسم، فأن القرن التاسع عشر كان قد شهد افكارا لاتسير في هذا الاتجاه. فقد شهد افكارا تعتمد المجتمع لا الفرد كوحدة اساسية، وتعتبر النشاط العام، لا النشاط الخاص، هو النشاط الحاسم.

كما ان توتر الواقع الليبرالي يعبر عن حالة الصراع ما بين افكاره الخاصة به وهذه الافكار الجديدة. وكان الصراع يبلغ درجة حادة مع تصاعد الصراع الاجتماعي.

ان هذا ما يتميز به القرن التاسع عشر بالقياس الى القرن السابق عليه، اي القرن الثامن عشر. ان الواقع الليبرالي طيلة القرن الثامن عشر لم يتميز بالتوتر. فهو لم يحتضن افكارا لاتنسجم مع جوهره الحقيقي. فبسبب من عدم هيمنة الطبقة البرجوازية في القرن الثامن

عشر، فأنها كانت قد كيفت نفسها لتقبل الكثير من الافكار السائدة. وهكذا نراها، مثلا، تتقبل، عن طريق مفكريها، ((الاستبداد المتنور)) بأعتباره منسجما مع جوهر الواقع الليبرالي. وقد شهدنا في نهاية القرن الثامن عشر بعض المفكرين وهم يتبنون افكارا تبدو لأول وهلة غير متناسبة مع جوهر الواقع الليبرالي. هكذا هو الحال، مثلا، بالنسبة لفكرة ((الدولة التجارية المغلقة)) التي اعتمدها (فيشته). ولكن ينبغي ان نتذكر ما قلناه من قبل ان هؤلاء المفكرين كانوا قد توخوا بأفكارهم هذه، بالدرجة الاساسية، حماية الفرد ونشاطه الخاص، وهي بهذا المعنى كانت منسجمة مع جوهر الواقع الليبرالي.

غير ان الامر سوف يتغير مع القرن التاسع عشر، حيث بات متوترا بسبب احتضانه لأفكار متعارضة ومتصارعة.

مع ذلك، فعلى الرغم من وجود التعارض في الافكار، وعلى الرغم من الصراع بينها، فأن الهيمنة كتبت للأفكار الليبرالية. ولعل ذلك يرجع الى هيمنة الطبقة البرجوازية التي كانت تعتمد هذه الافكار الليبرالية. فالافكار المهيمنة هي افكار الطبقة المهيمنة.

في هذا القسم سنحاول ان نتابع الفكر السياسي الذي احتضنه العصر الليبرالي المتوتر، اي سنحاول ان نتابعه في تنوعه البالغ، وفي تعارضه، وفي صراعه الذي عبر عن صفة التوتر التي اتسم بها.

ـ الفصل الاول ـ

*ـ هيكل والكليانية السياسية :ـ

تعبر الكليانية Totalitarisme عن جهد من اجل محو التمييز ما بين الفردي والعام، وذلك عن طريق ازالة هذا الواقع الوسيط ما بين العام والشخصي الذي هو المجتمع المدني. في الحقيقة ان المجتمع المدني هو الحيز الذي يتداخل فيه الخاص والعام بأستمرار سواء عن طريق التسويات او عن طريق التوترات. ان تدهور هذا الواقع الوسيط يقود بالحتم الى خراب مقولتي الخاص والعام، سواء عن طريق تماهي الفرد والمجتمع، او عن طريق تماهي المجتمع والدولة.

وفي هذا الفصل سنحاول ان نتابع الكليانية بمعناها هذا لدى واحد من المفكرين، وهو (هيكل) كواحد من ابرز الممثلين لها. ولو ان ذلك لم يعدم وجود آخرين.

لم تتميز حياة (هيكل Hegel) (1770 - 1831) بأحداث بارزة ومتميزة. ففي شبابه كان ميالا للنزعة الصوفية. وربما يمكن القول بأن مؤلفاته الاخيرة جاءت بمثابة رد فعل لهذه النزعة بقدر ما نحت منحى عقليا. وقد علم الفلسفة اولا كمعلم خاص في (يينا)، وقد ذكر انه اتم كتابه ((ظاهريات الفكر)) هناك في اليوم السابق على معركة ((يينا)) (التي انتصر فيها نابليون على بروسيا

عام ١٨٠٦). كما علم الفلسفة كمعلم خاص في (نور مبرك)، وكأستاذ في (هيد لبرك) (١٨١٦ - ١٨١٨) واخيرا في (برلين) من سنة (١٨١٨) حتى مماته. وكان في اخريات حياته بروسيا وطنيا مواليا للدولة، ولكن في شبابه كان يزدري بروسيا بسبب خضوعها لهيمنة الامراء الاقطاعيين، ويعجب (بنابليون) الى حد الابتهاج بالنصر الذي حققه على بروسيا في (يينا).

المبحث الاول : الدولة وحدة كلية //

غالبا ما يتم التأكيد على الطابع العملي لفلسفة (هيكل) وترتيبا على هذا نستطيع ان تقول ان فلسفته بصورة عامة ومبدأ الوحدة الكلية بصورة خاصة مكرسان، في الاصل لصالح الحياة الاجتماعية - السياسية. وربما على هذا الاساس تصح مقولة (ماركوز) القائلة: ((ان مذهب (هيكل) يرتبط ارتباطا ضروريا بفلسفة سياسية محددة المعالم، وبنظام اجتماعي - سياسي خاص))

ويضيف (ماركوز) بهذا الخصوص قائلا: ((لقد اعاد (هيكل) في كتابه ((فلسفة الحق)) تطبيق كل التصورات الاساسية للفلسفة الحديثة على الواقع الاجتماعي الذي انبثقت هذه التصورات منه، واتخذت كلها، مرة اخرى، شكلها العيني، واختفى طابعها التجريدي الميتافيزيقي، وبرز مضمونها التاريخي الفعلي... وظهر الآن بوضوح ان مفهوم الذات (الانا) يرتبط ارتباطا باطنا بالانسان الاقتصادي المنعزل، وان مفهوم الحرية يرتبط بالملكية، ومفهوم

العقل بالافتقار الى الكلية العمومية الحقيقية في عالم المنافسة، واصبح القانون الطبيعي الآن قانونا للمجتمع القائم على التنافس... وليس كل هذا المضمون الاجتماعي نتاجا لتفسير متعسف، وتطبيق خارجي لهذه التصورات، بل هو الصورة النهائية التي يتكشف عليها معناها الاصلي. والواقع ان (فلسفة الحق)) في جذورها مادية النظرة، فالفيلسوف (هيكل) يكشف في فقرة تلو الفقرة عن البناء الادني الاقتصادي والاجتماعي لتصوراته الفلسفية. صحيح انه يستمد كل الحقائق الاجتماعية والاقتصادية من الفكرة، غير انه يفهم الفكرة من خلال هذه التصورات ويجعلها تحمل طابعها في كل لحظاتها.))

ان الكلي قد وجد بوصفه رد فعل فلسفي على ذلك الواقع التاريخي الذي ساد لعصور طويلة والذي يدعوه (هيكل) ((بالمجتمع المدني))، و (هيكل) في رسمه للصورة الحقيقية للمجتمع المدني كان قد اعتمد على كتابات الاقتصاديين الانكليز لاسيما (جيمس ستيوارت James Steuart) و (آدم سميث Adam Smith). والذي يتميز به المجتمع المدني هو هيمنة الشقاق بين الافراد والجماعات المتعارضة. ان هذا الواقع التاريخي تميز بمثل هذه الصفة لأن المصالح الفردية هي وحدها السائدة في المجتمع، على حين ان الصالح العام لم يكن الا ((من وراء ظهر)) الفرد. وازداد التمسك بالكلي عندما ارتفعت في العصر الحديث شعارات الحرية العامة، وكان من الرأي السائد هو انه من

المستحيل تحقيق النظام الاجتماعي الصحيح الا عن طريق المعرفة التي يكتسبها افراد متحررون، والنشاط الذي يقومون به. وعلا صوت النداء القائل ان الناس جميعا احرار متساوون، ومع ذلك فأن هؤلاء الناس في سلوكهم وفقا لمعرفتهم، وفي استهدافهم لمصالحهم، قد خلقوا نظاما من التبعية والظلم والازمات المتكررة، وعانوا انفسهم من هذا النظام، ولم تؤد المنافسة العامة بين الافراد الاحرار اقتصاديا الى اقامة مجتمع عاقل يمكنه ان يضمن تحقيق واشباع حاجات الناس جميعا ورغباتهم، بل ان حياة الناس سلمت غنيمة لنظام اجتماعي تؤدي آلياته الى جعل الصلة الوحيدة بين الافراد هي صلة المشترين والبائعين المنعزلين للسلع. ولقد كان هذا الافتقار العقلي الى الاتصال العاقل هو علة سعي الفلسفة الى وحدة العقل الشمولية.

ان (هيكل) كان قد شكك في قدرة العقل الفردي بالصيغة التي قدمتها فيه المثالية الذاتية الالمانية والتجريبية الانكليزية في بلوغ هذه النتيجة، وذلك بسبب خضوع الاولى للنزعة الفردية، وقصر الثانية المعرفة البشرية على معرفة ما هو معطى وعدم الرغبة في تجاوزه.

ان (هيكل) على العكس من ذلك، كان يرى ان العقل يظل مجرد مبدأ ذاتي لا سلطان له على البناء الموضوعي للواقع ما دامت الاشياء في ذاتها بمنأى عن قدرته. ومن اجل ان يؤكد العقل قدرته على الاشياء اقترح (هيكل) تجاوز هذا الواقع التاريخي

الذي يتسم بالشقاق بين الافراد والجماعات المتعارضة، وذلك عن طريق استعادة الوحدة الكلية المفقودة.

ان النتيجة التي رتبها (هيكل) على هذه الخلاصة، ومن اجل ان يؤكدها بشكل واضح هو تمسكه منذ عهد مبكر من حياته الفكرية بالموقف الذي يقضي بأن النظام القائم ينبغي ان يحل محله ((شمول حقيقي))، والشمول الحقيقي يعني لديه مجتمعا يتم فيه تكامل كل المصالح الخاصة والفردية في الكل، بحيث ان الكيان العضوي الاجتماعي الناجم يتفق مع الصالح العام (العمومية الاجتماعية)، كما يعني كلا تندمج فيه وتتكامل كل تصورات المعرفة المنعزلة المختلفة على نحو تستمد معه دلالتها مع علاقتها بالكل. ومن الواضح ان المعنى الثاني هو الوجه المقابل للأول. فكما ان فكرة التفكك في مجال المعرفة تعبر عن التفكك القائم في العلاقات الانسانية في المجتمع، فكذلك يناظر التكامل الفلسفي، بالشكل الذي رأيناه، تكاملا اجتماعيا وسياسيا، وشمول العقل وكليته، التي يمثلها المطلق، هي المقابل الفلسفي للعمومية الاجتماعية التي تتواجد فيها كل المصالح الخاصة في الكل.

ويفسر (هيكل) انهيار الدولة الالمانية عن طريق التقابل بين النظام الاقطاعي والنظام الجديد الذي اعقبه، اي المجتمع الفردي النزعة. كما يفسر ظهور النظام الاجتماعي الاخير من خلال تطور الملكية الخاصة. فالنظام الاقطاعي بمعناه الصحيح قد ادمج المصالح الخاصة للمقاطعات المختلفة في وحدة مشتركة حقيقية، ولم تكن

حرية الجماعة او الفرد متعارضة اساسا مع حرية الكل. اما في العصر الحديث فأن ((الملكية الحصرية)) ((قد اسفرت عن عزل تام للحاجات الخاصة بعضها عن البعض.)) ان الناس يتحدثون عن شمول الملكية الخاصة، كما لو كانت مشتركة بين المجتمع كله، وبالتالي وحدة يندمج فيها الكل. غير ان هذا الشمول، كما يقول (هيكل) ليس الا وهما قانونيا مجردا. وحقيقية الامر ان الملكية الخاصة تظل ((شيئا منعزلا)) لاتربطه علاقة بالكل. فالوحدة الوحيدة التي يمكن تحقيقها بين اصحاب الملكية هي الوحدة المصطنعة لنظام قانوني يطبق على نحو شمولي. غير ان القوانين تقتصر على تثبيت وتعيين الاوضاع الفوضوية السائدة للملكية الخاصة، ومن ثم فهي تحيل الدولة والمجتمع الى مؤسسة توجد من اجل مصالح خاصة. ((لقد كان الامتلاك موجودا قبل القانون، وهو لم ينشأ من القانون، وقد جعل ما سبق تملكه تملكا خاصا، حقا قانونيا، وعلى ذلك فأن القانون الدستوري الالماني هو في معناه الصحيح قانون خاص، والحقوق السياسية صورة للتملك والحقوق الملكية اضيفت عليها صفة شرعية. والدولة التي تصبح فيها المصالح الخاصة المتعارضة مسيطرة على هذا النحو في كل الميادين لا يصح ان تسمى مجتمعا مشتركا بالمعنى الصحيح.)) فضلا عن هذا يصرح (هيكل) بأن ((الصراع من اجل استغلال سلطة الدولة في الملكية الخاصة يؤدي الى تحلل الدولة ويجلب لسلطتها الدمار.)) ومع ذلك فأن الدولة التي تستحوذ عليها

المصالح الخاصة ينبغي ان تتخذ على الاقل كل مظهر العمومية الاجتماعية لكي تخمد أوار الحرب العامة وتدافع بالمثل عن حقوق الملكية لدى افرادها جميعا. وهكذا تصبح العمومية الاجتماعية سلطة مستقلة وترفع فوق مستوى الافراد. ((ان كل فرد يريد ان يحيا بفضل سلطة الدولة، آمنا على ما يملك، وتبدو سلطة الدولة في نظره شيئا غريبا يوجد خارجه.)) وهكذا فأن (هيكل) في هذه الفترة قد سار في نقده لبناء المجتمع الحديث الى حد وصل الى الاستبصار بالطريقة التي تصبح بها الدولة كيانا مستقلا يعلو على الافراد. ولكن بالمقابل لا يملك الافراد ازاءه حرية القبول او عدم القبول ان (هيكل) في كتابه ((فلسفة الحق)) يرفض نظرية العقد الاجتماعي لأنه من الخطأ في نظره القول ان لدى الناس حرية الانفصال عن الدولة او عدم الانفصال، والاصح ان من الضروري على نحو مطلق ان يوجد كل شخص في دولة وان ((التقدم الهائل للدولة الحديثة بالقياس الى الدولة الاقطاعية يرجع الى ان الاولى غاية في ذاتها)) وليس في وسع شخص ان يتخذ بصددها تدابير خاصة.))، فالدولة ((لها سلطة او قوة مطلقة))، و سيان عند الدولة ((ان يوجد الفرد او لا يوجد.)).

ويذهب (بوبر Poper) في كتابه ((المجتمع المفتوح)) الى ان (هيكل) في مفاهيمه هذه يقرب جدا من المفاهيم التي كان قد طرحها من قبل (افلاطون). وربما على هذا الاساس ينكر (بوبر) على (هيكل) اي مظهر من مظاهر العبقرية في هذا المجال، ((اذ لا

يوجد اي شيء كان قد قيل من قبل (هيكل) لم يكن قد قاله غيره من قبل، وربما يكون قد قاله بشكل افضل.)). اما (اوكست كورنو August Cornu) فقد ذهب الى الاعتقاد بأن (هيكل) كان قد استوحى مفاهيمه هذه، لاسيما ما يتعلق منها بالدولة من المثل الذي كانت قد قدمته الثورة الفرنسية التي كانت قد اوضحت له الدور المهيمن الذي من الممكن ان تلعبه الدولة في تحديد مصير الامة. كما ان هذه المفاهيم تستجيب لنزعته المحافظة التي كانت تدفع به الى الدفاع، من خلال الدولة، عن اداة الهيمنة الخاصة بالطبقة البرجوازية.

المبحث الثاني : طبيعة الدولة

ان (هيكل) يرسم صورة للتطور التاريخي. اما الاطار العام الذي يسير فيه هذا التطور فهو يمتد من العلاقة المباشرة بين الفرد المنعزل والموضوعات المعطاة ليمر بمرحلة تفترض تجمعا واعيا للأفراد الذين نظموا نشاطهم على مستوى واحد من تقسيم العمل. وهذه المرحلة تمثل الخطوة الاولى نحو الاشتراك في الحياة الاجتماعية. وتختلف اشكال المجتمع او الارتباط بأختلاف درجات التكامل التي يتم بلوغها فيها. وتكون وسيلة التكامل في البداية هي الاسرة، ثم النظم الاجتماعية للعمل والملكية والقانون، واخيرا الدولة.

ان (هيكل) يصف مختلف النظم والعلاقات الاجتماعية بأنها نسق

من القوى المتناقضة التي تنبثق من شكل العمل الاجتماعي. فشكل العمل هذا يحور المجهود الخاص للعامل، وهو المجهود الذي يقوم به لأشباع حاجاته الخاصة، الى ((عمل عام)) يؤدي الى انتاج سلع للسوق، ويطلق (هيكل) على هذا العمل الاخير اسم العمل ((المجرد والكمي))، ويذكر انه هو علة اللامساواة بين الناس وبين الثروات. وليس في وسع المجتمع ان يتغلب على التعارضات الناشئة عن هذه اللامساواة، ومن ثم فمن واجب ((نظام الحكم)) ان يركز جهوده على هذه المهمة. ويعرض (هيكل) هنا ثلاثة نظم مختلفة للحكم، يمثل كل منها تقدما بالنسبة الى الآخر في تحقيق هذه المهمة. وهذه النظم ترتبط ارتباطا وثيقا بينا بالمجتمع الذي يحكمه.

ان النظام الاول للحكم سيتميز بأنه هو ذاته من هذا النوع الفوضوي، فما يحكم ليس الا ((المجموع الاعمى اللاواعي للحاجات وطرق اشباعها.))

ان المجتمع لابد ان يسيطر على ((مصيره اللاواعي الاعمى)). غير ان هذه السيطرة تظل ناقصة ما دامت الفوضى العامة في المصالح السائدة.

وتقوم المرحلة الثانية في الحكم التي يصفها (هيكل) بأنها ((نسق او نظام للعدالة))، بأيجاد توازن بين المتناقضات والعداوات القائمة، ولكنها لاتفعل ذلك الا من خلال علاقات الملكية السائدة بحيث انه ((لا تراعي العلاقة التي تربط بين

الشيء وبين حاجات اي فرد بعينه)). وفي ظل هذا النوع من نظام الحكم سوف لن يتحقق مبدأ الحرية. لأن الحكومة لاتستطيع أن تتخلص من المنازعات القائمة بين المصالح الخاصة.

اما النظام الثالث للحكم فلا يذكر (هيكل) بصدده شيئا، ولكنه بفترض انه قائم على الانضباط شبه العسكري.

وهكذا فأن البحث عن الوحدة الاجتماعية الحقيقية ينتهي الى مجتمع يحكمه اشد انواع النظام صرامة، بقدر ما تبدو الدولة فيه، على حد تأكيد (هيبوليث) بأعتبارها المبدأ الوحيد الذي يستطيع ضمان وحدته، بقدر ما تبدو على حد تعبير (بورجوا) ((لحظة كل خاضع للتفكير.))

والوحدة الحقيقية بين الفرد وبين الصالح العام التي تشبث بها (هيكل) بوصفها الهدف الوحيد للدولة، قد ادت الى دولة تسلطية بقدر ما لا يشترط فيها على خد تأكيد (بورجوا) ان تقوم على قناعة وموافقة الناس، اذ ان هؤلاء يكتفون فيها بالخضوع لها. وهذه الدولة تعمل على قمع العداوات المتزايدة في المجتمع ذي النزعة الفردية. والوصف الذي يقدمه (هيكل) للمراحل التي تتخذها انظمة الحكم يعكس التطور من نظام ليبرالي الى نظام تسلطي. وهو وصف ينطوي على نقد ضمني للمجتمع الليبرالي، اذ ان مؤدي تحليل (هيكل) هو ان المجتمع الليبرالي تتولد عنه بالضرورة دولة تسلطية طالما انها ستبدو بأعتباره ((قوة وقوة عسكرية.)).

وفي مثل هذهالدولة يكون الطغيان شرطا ضروريا ولو مؤقتا. فالطغيان هو الذي ينقذ الدولة. ((ان هذه القوة الطاغية ضرورية وعادلة من حيث انها تكون الدولة بوصفها ذلك الفرد الواقعي فعلا، وتصونها.)). ((ان الدولة التي تعرف ذاتها يجب ان تكون لديها الشجاعة على الطغيان عند الضرورة وعندما يكون وجود الكل مهددا.)) و (هيكل) يؤكد تطويع الشر في مستوى الدولة. فما يبدو شرا في الحياة الخاصة لا يعود كذلك عندما يدور حول صيانة الدولة وحفظها و (مكيافيلي) مبرر من هذه الناحية. فالطغيان اذن ضروري في التاريخ، ولكنه ليس سوى برهة. ان دوره هو ان يحقق ما في الضياعات لدى الارادات الخاصة، ضياعات تؤثر اعتبارا من الذات فتأبى الاندماج في الكل. فالطغيان تربية على الطاعة. ولكنه لايفرض نفسه تعسفا. ان مبرره هو ضرورته التاريخية. فعندما تتحقق الارادة العامة يصبح الطغيان نافلا، ويكون مصير الطاغية الزوال. وعلى هذا النحو فأن (روبسبير) انقذ في برهة ما الدولة بالارهاب. ولكن قوة (روبسبير) تخلت عنه عندما تخلت عنه الضرورة.

ان (هيكل) يختبر النظام الاجتماعي القائم، وهو يذكر هنا ان طابع هذا النظام سلبي في اساسه، اذ ان نفس طبيعة البناء الاقتصادي تحول دون قيام مصالح مشترك حقيقي، ومهمة الدولة، او اي تنظيم سياسي سليم، هي ان يعمل ما من شأنه ان لا تؤدي التناقضات الكامنة في النظام الاقتصادي الى تحطيم النظام كله،

فلابد للدولة ان تضطلع بمهمة كبح جماح العملية الاجتماعية الاقتصادية الفوضوية. وهي تستطيع ذلك لأنها تمثل في رأي (هيكل) العقل ذاته، على حد تعبير (دالبز Dalbez) في كتابه ((الفكر السياسي الالماني))

وعلى هذا الاساس يهاجم (هيكل) نظرية ((القانون الطبيعي))، لأنها على حد تأكيده تبرر كل الاتجاهات الخطرة التي تهدف الى اخضاع الدولة للمصالح المتعارضة للمجتمع ذي النزعة الفردية. مثال ذلك ان نظرية ((العقد الاجتماعي)) لا تدرك ان الصالح العام يستحيل ان يستمد من ارادة افراد متنافسين ومتنازعين.

المبحث الثالث : شكل الحكم

ما هو شكل الحكم الذي تتخذه الدولة كيما تستطيع ان تضمن أعلى اشكال الوحدة بين الجزء والكل.؟

ان المعيار الذي تمسك به (هيكل) في تقييم اي شكل للحكم بالنسبة لأية دولة هو القدرة على تحقيق اندماج حقيقي للأفراد في الكل. لقد كتب (هيبوليت) بهذا الخصوص قائلا: ((ان فكرة الكلية الجميلة هي النموذج للتصور الهيكلي عن الدولة، وهي التصور الذي يتعارض مع التصور النفعي او الفردي للدولة.))، وهذا ما اكده (اريك فيل Eric Weil) في كتابه ((هيكل والدولة.)) وغيره من المختصين. وتأسيسا على هذا فأن (هيكل) يفضل شكل الحكم الذي يتحد فيه الفرد اتحادا حرا واعيا مع الآخرين في

جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيتها الحقة. وهو يجد في ((الملكية الوراثية)) تعبيرا صادقا لمثل هذا الشكل من الحكم. فشخص الملك يمثل الكل وقد ارتفع فوق مستوى المصالح كلها، ولما كان ملكا بالميلاد فأنه يحكم ((بالطبيعة))، ان جاز التعبير، غير متأثر بالعداوات الموجودة في المجتمع، ومن هنا فأنه اكثر ((النقط)) ثباتا ودواما في حركة الكل. وفي الملك يمكن ان ترتكز الحرية القصوى، اذ انه خارج عالم الحرية الباطلة السلبية، وهو ((يرتفع فوق كل ما هو جزئي مشروط.)) على حد تعبيره. ان(الآنا)لدى كل شخص آخر يفسد بفعل النظام الاجتماعي الذي يشكله. اما الملك فهو وحده الذي لا يتأثر على هذا النحو، ومن ثم فهو قادر على ان يتخذ من (اناه) الخالص مصدرا لكل افعاله ويقررها تبعا له. انه يستطيع ان يلغى كل جزئية في ((التعين البسيط لذاته))

كيف نفسر تفضيل (هيكل) لشكل الحكم الملكي الوراثي؟

ان (بوبر) كان قد ذهب الى الاعتقاد بأن (هيكل) كان قد استوحى في تفضيله واقع الملكية البروسية المطلقة. اما (اريك فيل) فيرجع هذا التفضيل الى ان (هيكل) وجد في الملكية الوراثية الوريث الحقيقي لنظام (نابليون) الذي كان يكن له التقدير. غير ان (ويبر Wayper) في كتابه ((الفلسفة السياسية)) يرى ان تفضيله للملكية الوراثية هو النتيجة الطبيعية لمنطقه الجدلي. فقد استوحى (هيكل) جدل (ارسطو) في توالي الانظمة

السياسية. ان ((الاستبداد)) كأطروحة تستدعي وجود ((الديمقراطية)) كأطروحة مضادة، ومن الصراع ما بينهما تتولد الملكية الوراثية كأستنتاج تركيبي يحتوي على افضل ما في النظامين. ان هذا ما ذهب اليه كذلك (جورج سباين) غير ان (سيرو) في كتابه المعنون ((هيكل)) يرى ان تفضيل (هيكل) للملكية الوراثية يأتي كرد فعل للعيوب التي يتسم بها شكل الحكم الجمهوري اذ ان هذا الاخير يضع الفرد في المقام الاول ويرتكز على خلط المجتمع المدني بالدولة.

ولابد ان نضيف بأن تعلق (هيكل) بالملكية الوراثية هو مظهر من مظاهر تعلقه ((بالرجل العظيم)). بمعنى آخر ان الملك الوراثي يبدو في نظره صورة للرجل العظيم.

سبق ان بينا ان (هيكل) يوكل الى الدولة مهمة مركزية تتمثل بتجاوز فوضى الارادات الخاصة والمنازعات التي يتسم بها المجتمع المدني، وبذلك تبدو الدولة لديه بأعتبارها المرادف الطبيعي للكلية. وعند تساؤله عن اصل هذه الدولة نبذ (هيكل) نظرية العقد الاجتماعي على اساس من انها تفترض ان ((الارادة العامة)) تمارس تأثيرها على الافراد المنعزلين قبل دخولهم في الدولة. وفي مقابل نظرية العقد الاجتماعي يؤكد (هيكل) ان ((الارادة العامة)) لايمكن ان تظهر الا بعد عملية طويلة تبلغ قمتها في التسوية النهائية للعداوات الاجتماعية. فالأرادة العامة هي نتيجة الدولة وليس اصلها. اما اصل الدولة فيرجع الى ((قوة خارجية))

تقسر الافراد رغما عن ارادتهم. وعلى ذلك فأن ((الدولة بكليتها مبنية بفضل القوة المجيدة لرجال عظام.)) ان عمل الرجل العظيم يتلخص، بوجه خاص، بتحويل الشعب الى امة، وبالتالي الى دولة. ان عبقرية (نابليون) هي بالضبط انه عرف ان يجعل من الامة الفرنسية المنصهرة في بوتقة الثورة دولة، وربما الدولة الحديثة الاولى. وهذا سر اعجابه المفرط به. يضاف الى هذا ان (هيكل) يؤكد على العلاقة بين الرجل العظيم والروح، فيشير الى ان الروح هي التي تتحرك في التاريخ، وان الروح هي التي تحقق ارادته. وان ابطال التاريخ هم الافراد الذين يعترفون بمقصد الروح ويتصرفون طبقا لها. وقد ذهب (كوجيف A.Kojeve) في كتابه ((مدخل لقراءة هيكل)) الى ان (هيكل) اذا كان قد اعجب بنابليون، فأن هذا الاعجاب يرجع الى انه وجد فيه ذلك البطل منقذ اسمى اعمال الروح، والقيم على صيرورة المعنى حتى في الهزيمة، بسبب الاثر الذي خلقه.

فضلا عن هذا، يلاحظ ان (هيكل) يؤكد قائلا: ((ولكن ليس بالقوة المادية)) يضطلع الرجال العظام بدورهم الآنف الذكر. فقد كان في شخصية المؤسسين العظام للدولة شيء من تلك القوة التاريخية التي ترغم البشرية على السير في طريقها واحراز التقدم نتيجة ذلك، وهذه الشخصية تعبر عن المعرفة الارفع والاخلاق الاسمى للتاريخ، وتحمل في داخلها هذه المعرفة وتلك الاخلاق، حتى ولو لم تكن واعية بذلك، او حتى لو كانوا مدفوعين بدوافع

مختلفة كل الاختلاف. وهنا يأتي (هيكل) بفكرة، هي التي ستظهر فيما بعد تحت اسم ((روح العالم)) التي يجسدها الرجل العظيم.

ان الملك الوراثي، عبر الملكية الوراثية، يمثل رجلا عظيما، بقدر ما يقوم بخلق الدولة وضمان استمراريتها. بهذا الشكل نستطيع ان نفهم حماس (هيكل) لشكل الحكم الملكي الوراثي. وحماسه هذا سوف يتجلى بأكثر وضوح من خلال رفضه لأشكال الحكم الاخرى لاسيما الديمقراطية.

سبق ان رأينا (هيكل) وهو يتمسك بالدولة التسلطية كعلاج لحالة فوضى المصالح والحقوق الفردية وهيمنة المنازعات التي يتسم بها المجتمع المدني. بكلمة اوضح ان (هيكل) شاء ان تكون الدولة التسلطية بديلا عن الليبرالية التي يتميز بها المجتمع المدني. ففكرة (هيكل عن الدولة تنبثق من فلسفة اوشك فيها الفهم الليبرالي للدولة والمجتمع على الانهيار. ولقد رأينا ان تحليل (هيكل) ادى الى انكاره اي انسجام ((طبيعي)) بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وبين المجتمع المدني والدولة. وهكذا هدمت لديه الفكرة الليبرالية عن الدولة. وكان طبيعيا جدا، وفي حدود هذا التصور ان يندفع (هيكل) بأتجاه معارضة الديمقراطية التي تمثل الوجه السياسي للمجتمع المدني. وان تحكمت في معارضته هذه، بالاضافة الى هذا الاعتبار النظري، اعتبارات عملية لاسيما حماسه للدولة البروسية، على حد تأكيد (بوبر).

ان الديمقراطية في نظر (هيكل) تبدو متسمة بالمثالب. التي تجسدها الديمقراطية التي سادت دولة المدينة في العهد الاغريقي. ففي ظلها كانت الوحدة بين الارادة الفردية وبين الارادة العامة لاتزال عشوائية، وكان على الفرد ان يستسلم للأغلبية، التي كانت بدورها عارضة. وعلى ذلك فأن مثل هذه الديمقراطية لم يكن من الممكن ان تمثل الوحدة النهائية بين الفرد والكل. ان ((الحرية الرائعة السعيدة عند اليونان لم تكن تدمج الافراد الا في وحدة ((مباشرة)) مبنية على الطبيعة والشعور، لأعلى التنظيم العقلي والاخلاقي الواعي للمجتمع، وكان على البشرية ان تتقدم نحو شكل اعلى للدولة، اعنى شكلا يتحد فيه الفرد اتحادا حرا واعيا مع الآخرين في جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيته الحقة.))

ثم يعود (هيكل)مشيرا مرة اخرى الى الديمقراطية التي سادت دولة المدينة في العهد الاغريقي، فيبين ان هذه الديمقراطية اذا ما وجدت فأن ذلك يرجع الى ان ((ذاتية الارادة)) لم تكن قد استيقظت بعد داخل الوحدة الطبيعية للدولة القديمة. فقد كانت القوانين توجد والمواطنون يطيعونها، ولكنهم كانوا ينظرون اليها على انها ((ضرورة طبيعية)). وقد ادى الطابع المتصل ((الطبيعي)) لهذه الدولة الى جعل ((الدستور الديمقراطي هو الدستور الوحيد الممكن هنا)). فقد كان المواطنون لايزالون غير واعين بالمصالح الخاصة، وبالتالي بوجود عنصر مفسد. فعدم وجود

ذاتية واعية كان هو الشرط الذي جعل الديمقراطية تسير في طريقها دون ان يعترضها شيء. وكان من الممكن ان توكل مصلحة المجتمع الى ((ارادة المواطنين وتصميمهم))، لأن هؤلاء المواطنين لم تكن قد اصبحت لديهم بعد ارادة مستقلة تستطيع في اي وقت ان تنقلب على المجتمع. وقد عمم (هيكل) هذه المسألة على كل شكل من اشكال الديمقراطية. فالديمقراطية الحقة تعبر في رأيه عن مرحلة متقدمة في التطور الانساني، مرحلة اسبق من تلك التي يتحرر فيها الفرد، بل هي غير متمشية مع التحرر. وكان من الواضح ان تقديره مبني على اقتناع بأن تقدم المجتمع سيولد بالطبيعة صراعا بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، فلا يمكن ان يقوم المجتمع بتحرير الفرد دون ان يفصله عن الجماعة، ويضع رغبته في الحرية الذاتية مقابل مطلب الكل. ومعنى رأي (هيكل) هذ هو ان السبب الذي اتاح لدولة المدينة اليونانية ان تكون ديمقراطية هو انها كانت تتألف من مواطنين لم يكونوا واعين بفرديتهم الاساسية. ففيلسوفنا كان يرى ان المجتمع المؤلف من افراد متحررين يتعارض مع التجانس الديمقراطي، ومن ثم بدا اي اعتراف بالحرية الفردية مؤديا الى هدم الديمقراطية القديمة.

وهكذا نرى ان (هيكل) يذهب الى الاعتقاد بأن الديمقراطية لم تعد تملك اسباب وجودها مع نهوض المجتمع المدني الذي يتميز بهيمنة النزعة الفردية. فالديمقراطية اذن قد جرى تجاوزها، لأنها معرضة في العالم الحديث لأن لاتكون سوى انحلال كامل للدولة

في المصالح الخاصة.

ولابد ان نضيف بأن موقف (هيكل) المعارض من الديمقراطية يتحكم به موقفه السلبي تجاه الشعب الذي يمثل كما هو معروف ركيزتها الاساسية.

ان (هيكل) يميز بين تحديده للشعب وموقفه منه. فهو يرى ان الروح الواعي لذاته لايتحقق على نحو كامل الا في حياة الشعب، وفي هذه الحياة يكون العقل - الروح - حاضرا كجوهر كلي، وكشيئية بسيطة وثابتة. ان هذه الشيئية تنتشر، كما ينتشر الضوء في مجموعة من الماهيات المستقلة. ان وجودها لذاتها يجعلها داعية لماهيتها الفردية، ولكنها تتجاوز هذه الفردية في الجوهر الكلي، او الروح الكلي الذي يدرك كل فرد فيه يقينه بذاته، وبذات الآخرين. وفي الشعوب الحرة يتحقق الروح بصورة فعلية وفعالة، ويصبح حاضرا بصورة حية. بكلمة اخرى ان الفرد المحدد في ذاته ليس، بالنسبة لفيلسوفنا سوى تجريد، وبذلك فأن الوحدة العضوية الحقيقية، والكلي المشخص، هما الشعب. و (هيكل) يحل هذه العضوية المشخصة لحياة الشعب كتعبير عن المطلق، على حد تعبير (هيبوليث).

ان الشعب لا يتألف من مجموعة من الافراد - الذرات، ولكنه كيان عضوي يكون الافراد فيه بمثابة اعضاء. وقد افترض (هيكل) منذ مؤلفاته الاولى ثمة انسجام ازلي بين روح الشعب وروح الافراد. فالفرد لايستطيع ان يتحقق كماله الا بأنتمائه الى الشعب،

وهذا الانتماء هو الذئ يكفل للفرد حريته واستقلاله. ان روح الشعب هو الذئ يحقق التوافق بين واجب الوجود والوجود ذاته، انه حقيقة تاريخية تتجاوز الافراد، ولكنه يمنح لكل فرد حقيقيته الذاتية والموضوعية. على حد تأكيد الدكتورة (نازلي اسماعيل حسين)في كتابها ((الشعب والتاريخ - هيكل)).

ان (هيكل) نظر الى الشعب نظرة ايجابية بقدر ما يمثل كلية اخلاقية وتنظيما روحيا يتجاوز بشكل لا متناهي الفرد المعزول الذي لايستطيع ان يحقق نفسه فعلا ضمن اطار فرديته.

ولكن (هيكل) نظر الى الشعب نظرة سلبية بقدر ما تعلق الامر بسيادته. ان سيادة الشعب، كتعبير، لاتبدو في نظره فقط مجردة من المعنى، وانما في نفس الوقت غير مجدية وربما خطرة، لاسيما عندما يراد فهم تنظيم الدولة، وفهم المجالات التي يتمثل فيها النشاط السياسي. ان هذا ما اوضحه بجلاء (اريك فيل) في كتابه ((هيكل والدولة)). لقد كتب (هيكل) قائلا: ((يمكن الحديث عن سيادة شعبية بمعنى ان شعبا يشكل بأتجاه الخارج وحدة مستقلة ودولة خاصة به. وبالامكان كذلك القول بخصوص السيادة الداخلية بأنها تكمن في الشعب، اذا ما تم الاكتفاء بالكلام عن الكل بصورة عامة، اي بمعنى ان السيادة تعود الى الدولة. ولكن السيادة الشعبية عندما تؤخذ من باب المقابلة مع سيادة الامير، فأنها ستبدو بأعتبارها واحدة من الافكار المشوشة التي تقوم على اساس من التخيل الفض التي نملكها بخصوص الشعب. ان الشعب عندما ينظر اليه

بمعزل عن اميره وبمعزل عن تنظيم الكل الذي يرتبط به بالضرورة وبالحال، نقول، ان الشعب في مثل هذه الحالة سيبدو بأعتباره كتلة تفتقد للشكل المعين، ومثل هذه الكتلة سوف لن تكون دولة، وسوف لن تحظى بواحد من التحديدات التي لا ترد الا بالنسبة للكل المتمع بشكل معين بذاته، لاسيما السيادة والحكومة والمحاكم والسلطات والحالات التمثيلية.))

ان هذا النص يعني على حد تأكيد (اريك فيل) ان الشعب لا يلعب اي دور في تكوين الدولة او في النشاط السياسي للدولة، ومثل هذا الموقف يعبر، في نظر (اريك فيل) عن نوع من الخشية من الحركات الثورية. وخصوصاً اذا ما تذكرنا ان (هيكل) كان قد دعا الى الاصلاح لغرض تجنب حدوث ثورة كاملة كالثورة الفرنسية، على حد تأكيد (هيبوليث) و (بورجوا)، واذا ما تذكرنا كذلك انه ذهب الى الاعتقاد بأن تقوية البرلمان لابد ان يؤدي، بمضي الوقت، الى اطلاق القوة المرعبة للشعب، على حد تأكيد (ماركوز).

لقد كتب (هيكل) قائلا: ((ان الشعب ((هو ذلك الجزء من الدولة الذئ لايعرف ما يريد)) والذي تكون ((حركته وسلوكه فطريتين خاليتين من العقل، وعنيفتين وفضيعتين.)). وربما ((على هذا الاساس كان (هيكل) يحرص على وجود قبضة قوية تحكم الكتل الجماهيرية)) على حد قول (ماركوز).

ولاشك ان مثل هذا الموقف الذي يقفه (هيكل) من

الشعب كاف لتفسير موقفه المعارض من الديمقراطية التي لا تعني الا حكم الشعب.

والذي نخلص اليه هو ان (هيكل) بأعتماده في فلسفته على مبدأ الكلية انتهى الى تجميد الدولة بأعتبارها هي التي تمثل هذه الكلية، ومنح الدولة الهيمنة الكاملة على الافراد كبديل لحالة فوضى الارادات الفردية المنعزلة. ومثل هذه الدولة لم يكن بالامكان ان تتطابق في شكل حكمها مع الديمقراطية، وانما تطابقت فقط مع الملكية الوراثية.

الفصل الثاني
الاشتراكية الرائدة

ان التقدم الرائع الذي حققه النظام الرأسمالي منذ القرن الثامن عشر، لم يخف، في الواقع، حالة البؤس الذي ترتبت عليه. ولم بكن مفكروا هذا القرن بغفلة عن هذه الحالة، ولكنهم بالمقابل كانوا على قناعة بأن الليبرالية تحمل في اعماقها القدرة على تجاوزها. فقد كانوا يرون انه من الممكن زيادة الانتاج وبالتالي تحسين الحالة المعاشية، وذلك اذا ما تمت زيادة في توظيف رؤوس الاموال. ولكن كل ذلك يخضع لشرط اساس هو ضمان الحرية الاقتصادية في اوسع مجالاتها. غير ان مثل هذه الخلاصة لم تتحقق من الناحية الفعلية، وبالتالي فأن حالة البؤس بقيت تشكل معضلة يضيق بها النظام الرأسمالي نفسه. ولعل ذلك هو الذي يفسر اتجاه الكثير من مفكري هذا القرن، وربما حتى مفكروا القرن السابق عليه، نحو اصدار الاحكام الاخلاقية بصدد المجتمع الذي يعيش في كنف هذا النظام. وقد ذهب البعض منهم الى ابعد من ذلك فأتجه نحو اتخاذ موقف معارض لهذا النظام.

ضمن السياق الاول يمكن ان نشير الى ((لا برويير La Bruyer) الذي هزء، بنوع من المرارة، من اصحاب الاموال فقال: ((هنالك ارواح قذرة، معجونة بالوحل والدنس، ومشبعة

بحب الربح والمنفعة، وهذه الارواح مؤهلة لشيء واحد هو شهوة الاقتناء التي لا يقابلها اي عطاء. ان مثل هؤلاء الناس لايصلحون ان يكونوا لا آباء ولا اصدقاء ولا مواطنين ولا مسيحيين انهم لايصلحون ان يكونوا آدميين، انهم من فصيلة النقود))

ومثل هذا النقد الموجه الى روح الربح المحض من الممكن ان نجده كذلك لدى (مونتسكيو). فقد كتب قائلا: ((كل شيء ضائع اذا ما استطاعت المهنة التي يمارسها رجال المال الملتزمون للضرائب الحكومية ان تكون، عن طريق ما تقترن به من ثروات، مهنة شريفة. ان الاشمئزاز سيكون الطابع المميز لكل الحالات الاخرى، والشرف سيفقد كل اعتبار، والوسائل الهادئة والطبيعية للتمييز سوف تفقد مفعولها، والحكم سيثلم في مبادئه التي يقوم عليها.))

وضمن السياق الثاني يمكن ان نشير الى المثل الاعلى القائم على الشركة في الأموال الذي راح يتعالى على لسان العديد من المفكرين. فقد ذكر (بوسوه Bossuet) في مواعظه حول ((كرامة الفقراء في الكنيسة)) انه ((في الكنيسة القديمة كان كل شيء يوضع موضع المشاركة)) و كتب (باسكال) قائلا: ((هذا الكلب لي.. هذا ما قاله الاطفال الفقراء. وهذا محلي تحت الشمس. ان هذا لهو البداية في اغتصاب الارض.))

بقي ان نشير الى ان مثل هذه المواقف، في سياقها، تبقى عارضة، اذا لم تشكل نقدا نظاميا للنظام الرأسمالي. ان مثل هذا

النقد النظامي سوف لن يكتب له الظهور قبل القرن التاسع عشر. ففي هذا القرن ظهرت الافكار الاشتراكية التي تضمنت، في نفس الوقت الذي كشفت فيه عن عيوب النظام الرأسمالي، تخطيطا عمليا لتغييره الى نظام آخر يقوم على اسس اقتصادية واجتماعية مختلفة.

ولكن لابد من الاشارة الى ان قيمة هذه الافكار الاشتراكية لا تبدو واحدة. فالبعض منها يبدو مشوبا بالسذاجة التي من شأنها ان تدفع نحو المغامرة، والبعض الآخر يبدو مغرقا بالمثالية. ولكن هذه الافكار على الرغم من خصائصها هذه تبقى تحتل مركز الريادة. وهي التي ستمهد السبيل لنمط آخر من الافكار الاشتراكية الاكثر رصانة.

وفي هذا الفصل سنحاول ان نتابع مجمل الافكار الاشتراكية التي تحتل مركز الريادة، وذلك ضمن اطار اعتبارها افكارا اشتراكية طوبائية.

المبحث الاول : الافكار الاشتراكية الطوبائية في فرنسا

يعتبر (سان سيمون) و (فورييه) في المقدمة من المفكرين الذين اخذوا بالافكار الاشتراكية الطوبائية.

اولا) سان سيمون

ان (هنري كلودد سان سيمون Henri Claude de Sint - Simon) (1760 - 1825) هو، في الحقيقة، الممثل الاول،

وربما الاكثر شهرة، للأفكار الاشتراكية الطوبائية. ولد في باريس من عائلة ارستقراطية، وجند نفسه الى جانب الثوار في حرب الاستقلال الامريكية، واشتهر بأعتباره من انصار المساواة طيلة فترة الثورة الفرنسية. وقد عبر عن افكاره الاشتراكية ابتداءا من عام (١٨٠٢) وبعد عام (١٨١٥)، ليبرز بأعتباره حقا رئيس المدرسة الاشتراكية الطوبائية.

و (سان سيمون) يرى ان المعرفة الانسانية مرت بثلاث مراحل : الشرك، والتأليه، والفيزياوية، ومؤسس الفيزياوية هو (ديكارت). ان العقل الانساني كان قد اعتقد في البداية بوجود عدد كبير من الاسباب المستقلة، ومن ثم كان قد ادرك ان هذه الاسباب كانت انعكاسا لسبب واحد، وبهذا الشكل كان قد ارتقى الى مفهوم الأله الواحد. ثم ادرك بعد ذلك ان العلاقة بين هذا الأله والكون من المحال تلمسها، ولهذا السبب فانه كان قد توجه نحو البحث عن الوقائع، ليعتبر الواقعة الاكثر عمومية التي يكتشفها المرء هي السبب بالنسبة لكل الظواهر. ان فكرة العالم تجلت في قانون الجاذبية الشامل.

لقد توخى (سان سيمون) ان يبقى عند حدود التقليد الذي وضعه (نيوتن Newton) فدافع بحماس عن الفكرة القائلة ان كل الظواهر الطبيعية تخضع لقوانين، وان احداث التاريخ تشكل، هي الاخرى، سلسلة واحدة متجانسة، وان دراسة المسيرة التي تم اتباعها لحد الآن من قبل العقل الانساني بمقدورها ان تكشف عن

الخطوات النافعة التي بقي عليه ان يسيرها.

والذي يلاحظ هو ان (سان سيمون) يجعل من تطور العقل الانساني القوة المحركة للتطور الاجتماعي. فهو يقول في كتابه ((الصناعة)) : ((ان مؤسسات شعب ما ماهي الا نتائج افكاره)). انها لمهمة الفلاسفة ان يقوموا بأدراك منتظم التنظيم الاجتماعي الافضل بالنسبة لعصر معين وان يدفعوا القادة والحكام الى تبنيه. وتأسيسا على هذا ذهب (سان سيمون) الى الاعتقاد بأن نظام العبودية استبدل تاريخيا بالنظام الاقطاعي بسبب من ان فلاسفة العصور الوسطى كانوا قد ادركوا وخلقوا تنظيما اجتماعيا اكثر كمالا مما ادرك وخلق الفلاسفة الاغريق والرومان. كما ذهب الى الاعتقاد بأن تحطم النظام الاقطاعي واللاهوتي، على حد تعبيره، هو النتيجة الطبيعية لتطور العلوم الفيزياوية والرياضية، بالاضافة الى تطور الفن والاخلاق.

ولاشك ان نظريته الخاصة بالعصور الثلاث كانت قد قادت به الى عدم تلمس اهمية العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في التطور التاريخي. مع ذلك لابد من الاشارة الى ان (سان سيمون) لم يغفل تماما اهمية هذه العوامل المادية. فقد اشار الى ان ((السياسة هي علم الانتاج))، وهذه الاشارة تتضمن، بشكل من الاشكال التأكيد على اهمية الاقتصاد بالنسبة للمؤسسات السياسية. كما اوضح ان كل بنية اجتماعية تترك محلها لبنية جديدة عندما تتوقف الاولى عن ان تكون متطابقة مع حاجات الانسان.

ضمن هذا الاطار سيصوغ (سان سيمون) افكاره الاشتراكية، بكلمة اوضح، على الرغم من تأكيده على بؤس الجماهير العاملة في ظل النظام الرأسمالي، وعلى الهدر الشنيع في القوة الذي يتسبب فيه التناقض الاجتماعي، وعلى الجهل، والطفيلية، وكل الشرور التي يتسبب فيها هذا النظام بحيث تجعل من المجتمع القائم ((العالم مقلوبا))، فأن (سان سيمون) يقدر عاليا التقدم الصناعي الذي ارتبط بظهور الراسمالية. ولكنه يؤكد في نفس الوقت، في ضوء منطلقاته الفكرية الآنفة الذكر، ان الرأسمالية مؤقتة، كما كان الحال بالنسبة للأقطاع.

ان المجتمع بحاجة لأن يبني، فمن المناسب، قبل كل شيء ان يعمل كل الناس، وان ينظروا الى انفسهم ((بأعتبارهم عمالا مرتبطين بورشة))، وينبغي بالتالي ان يحل السلوك المخطط لكل الانتاج محل الفوضى القديمة. ان حلول التوجيه المخطط للأنتاج ينبغي ان يتحقق بفضل الاتحاد الوثيق ما بين العلم والصناعة. و (سان سيمون) كان يفكر بأن السلطة، في نظام صناعي. ستكون في ايدي العلماء ورؤساء المشاريع، في نفس الوقت الذي يتم فيه جر الحرفيين الى موضع القيادة.

ان الطبقة الصناعية هي التي ينبغي ان تلعب الدور الاول. ويقصد (سان سيمون) بالطبقة الصناعية كل المنتجين: المستثمرون الزراعيون، وارباب العمل، وعمال الصناعة، والمصرفيون، والمثقفون. والطبقة الصناعية هي التي يعود اليها الامر في تنظيم

المجتمع وتحقيق اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وذلك عن طريق ازالة النبلاء والطفيليين، وتطوير الانتاج والرفاه المادي والتعليم العام.

ويبدو ان (سان سيمون) سيذهب في افكاره الاشتراكية الى ابعد من ذلك لاسيما في كتابه ((المسيحية الجديدة))، حيث سيبدو بأعتباره الناطق بأسم طبقة الشغيلة، حيث سيعلن ان تحرر هذه الطبقة هو الهدف النهائي لكل جهوده. واعتبارا من عام (١٨٢٠) حتى مماته، منح (سان سيمون)، بشكل متواصل، انتباهه الى الفقراء وستكون كلمته الاخيرة ((كل المجتمع ينبغي ان يعمل من اجل اصلاح حال الطبقة الاكثر فقرا، سواء من الناحية الاخلاقية او المادية)).

و (سان سيمون) ذهب الى الاعتقاد بأنه في النظام الاشتراكي، ستحل محل ادارة الناس ادارة الاشياء. ان الاعمال السياسية لأولئك الذين يوجهون المجتمع الجديد تصبح، بكل بساطة، في كل حالة، النتجة الطبيعية للبرهنة العلمية. وهكذا سوف لن تكون هنالك سلطة سياسية، ولا مشاكس يقتضى العقاب، طالما انه، في مجتمع يضع لنفسه الاصلاح الاجتماعي هدفا، يمارس السكان قوة كافية من اجل ان تضمن كل اقلية اجتماعية وجودها. ولاشك ان (سان سيمون) قصد بهذا ان المجتمع الاشتراكي كفيل بتحقيق الوحدة المعنوية والسياسية، وذلك بفعل الجهد المتميز للنخبة.

وبعد موت (سان سيمون) حاول اتباعه ان يستفيدو من الغلاف

الاخلاقي والديني الذي قدم فيه (سان سيمون) افكاره، لاسيما في كتابه ((المسيحية الجديدة))، ليجعلو من الاشتراكية التي اخذ بها نظرية دينية. وحاولوا تشكيل مدرسة خاصة بهم على غرار الكنيسة. ولكن هذه المحاولات كان نصيبها الفشل بعد سنوات قليلة من قيامها.

ثانيا) فوريه

يحتل (شارل فورييه Charles Fourier) (١٧٧٢ - ١٨٣٧) مكانا بارزا في الفكر الاشتراكي الطوبائي. ولعل ذلك هو الذي دعا البعض الى ان يطلق عليه اسم (باتريارك الاشتراكية)). ولد في مدينة (بيزانسون) في فرنسا من اسرة من التجار ذوي اليسار، لكنه اضاع ثروته عام (١٧٩٣) والحق بالجندية من عام (١٧٩٤) الى عام (١٧٩٦). ثم عمل مندوبا تجاريا متجولا، وموظفا في مخزن، او امين صندوق في (ليون) حتى عام (١٨١٥) ثم في (بيزانسون)، ثم في (باريس)، بدون ان يفارقه النفور من مهنة تقوم على ((فن شراء ما قيمته ستة فرنكات بثلاثة فرنكات، وبيع ما قيمته ثلاثة فرنكات بستة فرنكات))

ظهر كتابه الاول عام (١٨٠٨) وكان يحمل عنوان ((نظرية الحركات الاربعة والمصائر العامة)). والحركات الاربعة التي يشير اليها في هذا الكتاب هي الحركات المادية، والعضوية، والحيوانية، والاجتماعية. وكل هذه الحركات تخضع لنفس القانون العام

الخاص بالتناسق والجذب والتوافق. وقد ذهب (فورييه) الى ان مهمته الاساسية تتلخص في توسيع قانون الجذب ليشمل تطور المجتمع. ان (فورييه) يرى ان الحركة، في الطبيعة والمجتمع، ليست بسيطة، وانما معقدة وربما مضاعفة. انها تتم بمساعدة نوعين من التطور : التطور المتوافق، والتطور المدمر او المهدم، الذي يشكل مصدرا لأنعدام النظام والعيوب. فمثلا ان التطور المتوافق يتحقق داخل الكواكب، في حين ان التطور المدمر يتحقق داخل المذنبات. وبالنسبة للمجتمع فأن التطور المتوافق او المجتمعي يحكمه الجذب، والتطور المهدم او اللامجتمعي يحكمه الاكراه. وفي معركة الانفعالات في ظل نظام ((الحضارة))، اي في ظل النظام الرأسمالي، يفترض (فورييه) الانتهاء الى تركيب متوافق لهذه الانفعالات وذلك في ظل مجتمع المستقبل.

ان نقد المجتمع الرأسمالي يحتل مكانا متميزا في نظرية (فورييه). ان اي مفكر اشتراكي طوبائي لم يؤكد، كما اكد (فورييه) على الجوانب السلبية لهذا المجتمع. سواء تمثلت بالفوضى الصناعية. او الخداع والاضطهاد، او افقار الجمهور، او ((البؤس الذي يولد في حضارة الوفرة نفسها)) او ((الازمات الوفيرة)) التي هي بمثابة تجلى واضح للمرض الاجتماعي، وبمثابة برهان ساطع على ان النظام القائم يمثل ((العالم مقلوبا)) او يمثل ((ميكانيكية معكوسة)). لقد منح (فورييه) الكثير من انتباهه الى حقوق المرأة، وتحررها، بالاضافة الى العذاب الذي يتعرض له

الاطفال في ظل نظام ((الصناعة المزيفة)).

لقد رسم (فورييه)، على اساس من نظرية الجذب الانفعالي، الصورة الخيالية لتنظيم العمل الجماعي في المجتمع الذي يتطلع اليه. ان الحلقات الاجتماعية ينبغي ان تنظم بطريقة خاصة بحيث ان ((الانفعالات الحسية)) الخمسة، او ((النوابض الحسية)) للنظام الطبيعي (الذوق، اللمس، النظر، السمع، الشم)، و ((الانفعالات العاطفية)) الاربعة، او ((النوابض العطوفة)) (الصداقة، الحب، النزعة العائلية او الابوية، الطموح)، يطلق لها العنان داخل النشاط المنتج المتوافق،وذلك عن طريق وساطة، وفي ظل النشاط التنظيمي ((لأنفعالات توزيعية)) ثلاثة، هي تلك التي تحكم كل العملية والتي تتمثل في الحب المتجدد والمتغير الذي يدعى بالفراشة او التناوب، والمنافسة، والحماس.

ان الانفعالات الاثنتي عشر التي حددت بهذا الشكل تكون جوهر العالم، فينبغي ان يطلق لها العنان لتتطور بكل حرية. وان وحدة الانتاج التي يسميها (فورييه) ((المشترك Phalanstere)) ينبغي ان تمثل السمفونية التي تتوافق فيها كل الانفعالات.

ان كل عضو من اعضاء ((المشترك))، وهو يسهم في العمل طبقا لكفاءاته وميوله يتلقى الامكانية في اشباع انفعال الحب، اذ يغير، كل ساعتين، شغله. اما انفعال المنافسة الذي يتميز بخاصية سيئة في ظل نظام الحضارة، فأنه يستخدم في ظل النظام المجتمعي في رفع كمية ونوع الانتاج الذي يستحصل من قبل المنسقين. وفي

الاخير فأن الاندفاع سوف يشجع ازدهار العمل، وبالتعاون مع الانفعالين الاولين سوف يطرد محفزات النوعية الرديئة التي تدفع الى العمل الانسان في ظل نظام الحضارة.

ان (فورييه) كان قد وضع مشروعا مفصلا ((لمشترك)) يضم (١٫٨٠٠) شخصا. وليس هنا مجال متابعته. انما نكتفي بالقول بأن (فورييه) كان مقتنعا بأنه بالامكان العبور الى النظام المجتمعي في الحال. ان ما هو اساسي هو توفر الاموال. لذا فأنه من الضروري اقامة شركة مساهمة. و (فورييه) يتوجه الى الناس الذين توجد تحت تصرفهم رؤوس اموال كبيرة ويتمتعون بنفوذ اجتماعي قوي أو سياسي، لتحقيق هذا الغرض. ولسنوات عديدة بقي كل يوم لساعات طويلة بأنتظار مجيء المساهمين، ولكن انتظاره لهذا الوقت الطويل كان عبثا.

وفي ((المشترك)) يعمل كل الناس، حتى الرأسماليون الكبار. ان اولئك الذين يملكون حصصا كثيرة في رأس مال ((المشترك)) لايبقون عاطلين. وكل الناس، بشكل من الاشكال هم رأسماليون، مع ذلك فأن نوعا من التمايز الطبيعي يوجد داخل ((المشترك)). ان دخل مشاريع ((المشترك)) (زراعة، صناعة، تجارة) يوزع في جزء منه في شكل اجور، ويوزع في جزء آخر في شكل جوائز. وذلك على اساس من المعرفة المهنية والذكاء، وفي جزء آخر في شكل فائدة على رأس المال. ان توزيع الدخل ما بين العمل ورأس المال والذكاء يجب ان يتم طبقا لنسبة محددة. مع ذلك لابد

من الاشارة الى ان (فوريبه) كان قد توقع انخفاضا عاما في اهمية رأس المال داخل ((المشترك)).

ان اتباع (فوريبه) كانوا كثيرين، لاسيما بين المثقفين وقد اتى (اميل برهيبه) على ذكر اسمائهم ونشاطاتهم الفكرية. وقد قام هؤلاء بمحاولات بائسة من اجل وضع افكار معلمهم موضع التنفيذ، فلم يوفقوا في مسعاهم. اذ لم تنجح في فرنسا الا محاولة واحدة هي تلك التي قام بها (كودان) في مدينة (كيز) والتي لاتزال قائمة الى يومنا هذا. وفي نهاية النصف الاول من القرن التاسع عشر وجد ٢٠٠٫٠٠٠ فوريوي في امريكا، كما حاول (كونسيدران) بعد عام (١٨٤٩) ان يؤسس ((مشتركا)) في ولاية (تكساس).

هذه هي الملامح الاساسية للأفكار الاشتراكية الطوبائية في فرنسا.

المبحث الثاني : الافكار الاشتراكية الطوبائية في انكلترة.

لقد كان تطور الرأسمالية في انكلترة سريعا بالقياس الى الدول الاوربية الاخرى، ولعل ذلك كان سببا في ان تبلغ الافكار اللاشتراكية الطوبائية فيها ذروتها، وذلك من خلال وجهين اساسيين هما : (وليم كودوين) و (روبرت اوين)

اولا) وليم كودوين

كان المذهب النفعي الذي هيمن على الفكر الاجتماعي في انكلترة في القرن الثامن عشر قد انتهى الى التأكيد على ضرورة

تحقيق ((اكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس.)) وقد كان المفكرون الليبراليون يرون ان مثل هذا الهدف من الممكن تحقيقه عن طريق ازالة التنظيمات الحكومية التي تضعها الدولة. ولكن امام تصاعد الافقار، فأن الخلاصة التي توصل اليها هؤلاء المفكرون الليبراليون باتت موضع معارضة، لاسيما من قبل (وليم كودوين William Godwin) (1756 - 1836) الذي بدأ حياته قسا وانتهى الى ان يكون ملحدا بتأثير الفلاسفة الفرنسيين.

ان الحماس الذي اثارته الوعود بالتقدم الاجتماعي التي كانت، كما يبدو، قد تضمنتها الثورة الفرنسية، كانت قد دفعت بمفكرنا (كودوين) الى وضع كتابه الشهير ((مقالة حول العدالة السياسية وتأثيرها على الاخلاق والسعادة.)). وقد نشره عام (١٧٩٣).

ان هذا الكتاب المكرس في الاصل لمتابعة الفلسفة السياسية، يتضمن جزءا، هو الجزء الثامن، كان قد كرس لموضوع الملكية. وكانت لهذا الجزء اهمية خاصة من وجهة نظر تطور الافكار الاشتراكية الطوبائية.

ان (كودوين) ينطلق من مبدأ المنفعة، ولكنه يستخدمه بشكل خاص، بحيث ان الخلاصات التي ينتهي اليها تبدو متعارضة مع ما ذهب اليه الفكر الليبرالي، وذلك لأنه يجمع ما بين هذا المبدأ، مبدأ المنفعة، والفكرة القائلة ان المجتمع ينبغي ان يكون خاضعا لمبدأ التعقل.

وقد اكد مبينا ان كل فرد يسير وراء مصلحته الشخصية، ويبحث

عن الحد الاعلى من السرور، ولكن الناس من الناحية الاخرى مخلوقات عاقلة، وهم يفهمون جيدا ان مبدأ المنفعة ينبغي ان يطبق بطريقة ((غير متميزة))، اي ان كل واحد لايستطيع ان يطالب بسرور، اذا كان بعمله هذا يحرم شخصا آخر من سرور اعظم. ان ((الرياضيات الاخلاقية)) التي يتحدث عنها النفعيون يجب ان تطبق على مستوى مجموع المجتمع. و (كودوين) يطرح في كتابه الآنف الذكر المبدأ الذي من شأنه ان يدفع الى التحسس بالمناقشات المقبلة التي سيثيرها. وهذا المبدأ هو مبدأ ((الحد الاعلى من الاشباع)). فقد قال: ((كل انسان يملك الحق، بعد ان تكون الحيازة القاطعة قد توافرت، في هذا الحد الاعلى من الاشباع الذي يجلب له قدرا اكبر من المزايا والسرور مما لو كان ذلك قد تحقق بطريقة اخرى.)) ان التصرف بهذه الطريقة غير المتميزة يعني، في رأيه، التصرف طبقا لمقتضيات العدالة، وان العدالة هي المبدأ الوحيد الذي تقوم عليه الاخلاق.

وانطلاقا من هذا يجند (كودوين) نفسه لنقد حق الملكية، بالمفهوم الذي كان شائعا في زمانه. ان الملكية الوراثية لايمكن ان تبرر مطلقا على اساس من مبدأ المنفعة. ان الشكل الوحيد للملكية الذي يبدو متمتعا، في نظر (كودوين) بالشرعية هو ملكية ((الاشياء التي ينبعث منها، بعد ان يكون استعمالها قد منح لي، مجموع اكبر من المزايا والمسرات، مما لو كانت هذه الاشياء قد تملكت بشكل آخر.)) ان الملكية لاتبدو شرعية الا اذا كانت الاشياء قد

توزعت بنسبة حاجات كل فرد.

ان الليبراليين يرون في عدم المساواة في الثروات ظاهرة طبيعية سابقة في وجودها على تدخل الحكومة. ولكن (كودوين) يعلن، على العكس، ان الحق في الارث الذي كان قد صيغ من قبل الحكومات هو المسؤول عن حالة عدم المساواة. ((ان الملكية، في جميع الاشكال التي تتخذها كانت قد تثبتت بفضل التدخل المباشر الذي يضطلع به تنظيم معين.)) ومن اجل العودة الى النظام الطبيعي للأشياء يجب الغاء الملكية.

وقد اندفع (كودوين) في طريق نقد النتائج المترتبة على الملكية، لاسيما نظام الاجور. فقد اكد مبينا انه في ظل النظام الحالي الذي يعيش فيه العمال نلاحظ ان الاخيرين لايتقاضون ابدا ما يفوق ما هو ضروري من اجل ادامة حياتهم. وعندما تتنامى الثروات في بلد من البلدان، فأن الاثرياء يحتكرون لأنفسهم كل الاضافات في الثروات. والذئ يترتب على هذا هو ان العمال ليسوا في الحقيقة الا عبيدا. ((ان الروح الاقطاعية لاتزال حية، وهي تحيل الجمهور الاعظم من الانسانية الى عبيد وقطعان في خدمة عدد صغير.))

الخلاصة ان (كودوين) يطالب بمجتمع يستفيد فيه كل واحد من العمل المشترك، وذلك بنسبة حاجاته، وهو يطالب كذلك بمجتمع بلا حكومة. فقد كان يرى ان من غير الممكن عمل قوانين وتطبيقها والمعاقبة بموجبها، دونما خرق لأستقلال الفرد. يجب اذن

التفكير بدولة يجد فيها كل واحد فقط التحكيم الضروري عندما يكون هنالك تنازع ما بين المصالح الفردية، وعندما يكون مثل هذا التحكيم امرا لابد منه. والمحكمون في ظل مثل هذه الدولة يتم اختيارهم من بين الافراد المواطنين انفسهم وبالموافقة العامة، وذلك طبقا للأستعدادات الخاصة لهؤلاء المحكمين.

ولكن كيف يتم الوصول الى تحقيق مثل هذه الاهداف؟ ان (كودوين) لا يرتضي الثورة العنيفة، كما انه يرفض كل شكل من اشكال الاكراه الذي يمارس على الافراد من اجل الحصول على المزيد من المساواة. ذلك لأنه كان يرى ان كل اكراه هو شكل من اشكال الشر الذي يتناقض مع مبدأ المنفعة. وعليه فأن كل ما يدعوا اليه (كودوين) هو تغيير الاخلاق تدريجيا. ان ذلك من شأنه ان يدفع بالاثرياء الى ان يتركوا بشكل ارادي ما يملكون من اموال زائدة.

ثانيا) روبرت اوين

لم يحاول (روبرت اوين Robert Owen) (١٧٧١ - ١٨٥٨) ان يضع نظرية اشتراكية عامة تخص التطور الاجتماعي. فقد كان اهتمامه بتعاقب الحضارات اقل من اهتمامه بتحسين ((خلق)) الفرد. وربما بهذا بقى مخلصا للتقليد النفعي الذي شاع في القرن الثامن عشر، والذي كان (كودوين)، كما رأينا، احد وجوهه. و (اوين) يؤكد كذلك تعلقه بمؤلف اكثر قدما، هو (جون بلرس

(John Bellers) الذي كـان في عـام (١٦٩٦) قـد قـدم مشروع ((مجمعـات صناعيـة)) مكرسـة لأزالـة البؤس، وفي نفس الوقت، لضمان التكوين الاخلاقي والذهني للعمال.

ان (اوين) يربط مـا بين الاصـلاح الاخـلاقي وتحـولات النظـام الاقتصادي. وكتبـه الاساسـية المكرسـة لهـذا الموضـوع بالدرجـة الاساسية هي: ((نظرة جديدة حول المجـتمع او مقالـة حـول مبـدأ تكوين الخلق الانساني)) و ((العالم الاخلاقي الجديد.))

وتتميز اخلاق (اوين) بالعقلانية وحتى اللادينية وقـد ذهـب الى انكار حرية الارادة. ولكن، وعلى وجـه الدقـة، لأنـه كـان يـرى ان الفرد هو نتاج الوسط الذي يعيش فيه، فأنه اكد على امكانية تحقيق تقدم واسع مما يلزم قيادة المجتمع نحو حالـة مـن التجـانس التـام. فقد كـتب قـائلا: ((يبـدو للبداهـة ان الطبيعـة الانسـانية قابلـة لأن تحسن بأتجاه مصلحة وسعادة الجميع، وذلك فقط عـن طـريق تـبني الاجراءات القانونية والقضائية المحسوبة بشكل جيد مـن اجـل ان تمنح أفضل العادات، والعواطف العادلة والفعالة للجيل الجديد.))

لقد اخـذ (اوين)، اذن، بسياسـية فعالـة لتحسـين شـروط حيـاة الانسان. وهذه السياسة قائمة على علم الاخلاق. ان المبـدأ الاسـاس لهذا العلم سوف يتلخص في ان الناس لهم مصلحة في ان يتحـدوا في العمل، ويتعاون بعضهـم مـع البعـض الآخـر. لقـد كـتب قـائلا: ((اذا ما كان هنالك مذهب مخالف للحقيقـة، فهـوا المـذهب الـذي يرى أن المصلحة الفردية، بالشكل الذي تدرك فيه في الوقت

الحاضر، هي مبدأ أكثر فائدة من اجل تحسين النظام الاجتماعي لصالح الجميع، من مبدأ الاتحاد والتعاون المتبادل. واذا ما اثبتت التجربة بأن الاتحاد وتشكيل الترتيبات الواسعة ما بين الناس يمتلكان قوة تهديمية تفوق بآلاف المرات قوة الافراد المعزولين الذين يشكلون تعددا من دون تجانس. الا يمكن ان يتمتع الاتحاد وتشكيل الترتيبات الواسعة بنفس الفعالية من اجل القيام بعملية الخلق والمحافظة.)). ان هذا ما كان يسعى اليه (اوين) بشكل عملي، ذلك لأنه كان رجل نشاط اكثر مما كان رجل نظرية.

في سن الخامسة والعشرين، اصبح (اوين) وبجهوده الخاصة واحدا من اكبر النساجين في انكلترة. وتزوج من بنت صاحب مشروع كبير في (نيولانارك New Lanark) وأدار مصنعا يضم اكثر من الفين عامل ومنذ ان امتلك السلطة داخل هذا المصنع بدأ العمل من اجل الاصلاح الاخلاقي. فنجح في القضاء على حالة السكر التي كانت شائعة بين العمال، ومن اجل تخليص العمال من استغلال التجار الصغار نظم بيع المواد الغذائية بسعر الجملة. كما عمل ضد السرقة داخل المعمل، وذلك عن طريق نوع من التوجيه الذهني. وفي الاخير نجح (اوين) في ان يحظى بثقة عماله عن طريق الابقاء على اجورهم اثناء توقف العمل لمدة اربعة اشهر وذلك عام ١٨٠٦ عندما منعت الولايات المتحدة تصدير القطن.

مع ذلك فأن المساهمين معه في هذا المصنع لم يقتنعوا بالفائدة التي تترتب على جهوده هذه. فتمت تصفية المشروع ليقوم

(اوين) بتأسيس شركة جديدة مكرسة لخلق مصنع نموذجي ((وذلك بقصد تكوين الخلق)). وفي نفس الوقت اسهم غي حملة من اجل توفير الضمانات اللازمة لعمل الاطفال.

واعتبارا من عام (١٨١٧) امتدت خططه لتشمل اعادة تنظيم مجموع المجتمع. لقد بات يتطلع الآن الى ازالة عدم التوازن الثابت ما بين الانتاج والاستهلاك الذي يخضع له عادة الاقتصاد الرأسمالي. ومن هنا اخذ يفكر بضرورة تغيير البنية الاقتصادية تغييرا جذريا، وتنظيم الانتاج التعاوني على اساس من الملكية المشتركة لوسائل الانتاج.

ان خطته، التي يفترض فيها ان تؤدي الى ازالة الملكية الخاصة، مصدر الانانية، قد قدرت فترة معينة من الزمن من اجل ان يحصل الافراد خلالها على العقلية الجماعية. ويتم البدأ بتطبيق النظام على العمال المتعطلين، حيث يتم تجميعهم في قرى تعاونية تضم قرابة (١٢٠٠) فردا وتتم داخلها ممارسة الزراعة والعمل الصناعي في نفس الوقت.

ان اي واحد في انكلترة لم يوافق على منح (اوين) الوسائل اللازمة لوضع مشروعه موضع التطبيق، فيوافق على ان يؤسس في امريكا عام (١٨٢٤)* مستعمرة ضمت (٨٠٠) تعاونيا. ولكن بعد عودة المؤسس الى اوربا تعرضت المستعمرة للأنقسامات والتفتت، ثم توارت عن الوجود. ان (اوين)، ازاء هذا الفشل، يقرر معالجة الامر بطريقة اخرى، فيتوجه الى عمال المعامل الرأسمالية، ويقترح

عليهم تأسيس تعاونيات للأستهلاك وذلك طبقا لصيغة خاصة. واذا كانت هذه الحركة التعاونية قد حققت في البداية نجاحا كبيرا فأنها سرعان ما تصدعت، وذلك لأن التعاونيين لم يرقوا بخلقهم الى مستوى المباديء التي وضعها (اوين) في التخلي عن مصالحهم الذاتية الآنية ولكن هذا الفشل هو الآخر لم يثنه عن العمل من اجل مشاريع اخرى وذلك ضمن اطار التصور التعاوني.

المبحث الثالث : الافكار الاشتراكية الطوبائية في المانية

ولدت الافكار الاشتراكية الطوبائية في المانية في فترة تكون النظام الرأسمالي الحديث فيها، وهي تقرب الى حد بعيد من الافكار الاشتراكية الطوبائية التي ظهرت في فرنسا، قبل نصف قرن من ظهورها في المانية. ولكن لابد من الاشارة الى ان الافكار الاشتراكية الطوبائية التي ظهرت في المانيا تتميز بالقياس الى الأفكار الاشتراكية التي ظهرتفي فرنسا بطابع ايدولوجي واضح وعميق.

ان الافكار الاشتراكية الطوبائية في المانية ترتبط في تكوينها بتطور اليسار الهيكلي، الذي بعد ان عبر عن طريق الليبرالية عن تطلع البرجوازية الالمانية، واجه مهمة التحول، ولو في جزء منه، عن الليبرالية، والتوجه نحو الاشتراكية.

اولا) لودفيك فويرباخ

ان الافكار الاشتراكية الطوبائية في المانية ترتبط في اصولها بالنقد الديني الذي اعتمده اليسار الهيكلي، واوحى به بوجه خاص (لودفيك فويرباخ Ludwig Feuerbach) (1804 - 1872) لاسيما في نظريته الخاصة بالاستلاب الديني. التي صاغها في كتابه ((جوهر المسيحية.)) ان (فويرباخ) استخلص من نقده الديني مذهبا اجتماعيا فقد اوضح ان العيب الاساس الذي يتميز به الدين هو انه يقود الانسان الى ان يجعل افضل ما فيه، وهو النوعيات الخاصة بالنوع الانساني، غريبة علية، بقدر ما تصبح خارجية ومستلبة في قوة غيبية، وهذا من شأنه أن يجعل منه فردا ضعيف الشأن، انانيا، معزولا وعن الجماعة، وعن حياة النوع الانساني التي هي الوحيدة التي تنطابق مع طبيعته الحقيقية. ومن اجل ان يعاد الى الانسان جوهره الذي استلب بهذا الشكل، ويسمح له في ان يعيش حياة جماعية، ينبغي، على حد قول (فويرباخ) تبديد التصور الديني، واعادة ادراج النوعيات، التي استلبت في القوة الغيبية، في الانسان، وبعد ان يكون الانسان قد تجدد بهذا الشكل، واتحد بالجماعة، فأنه سيتخلص من الانانية مصدر عدم العدالة وعدم المساواة والبؤس. وسوف لن يتعلق بحب هذه القوة الغيبية، وانما بالاحرى سيجعل من حب الانسانية قانونا لحياته. ان هذا ما انتهى اليه في كتابه ((مباديء فلسفة المستقبل))

ان هذه الفلسفة شكلت، في طابعها الايدولوجي، النقد الاول للنظام الرأسمالي، والمحاولة الاولى لأقامة مذهب اشتراكي على

اساس من هذا النقد.

ان العنصر الاساسي لهذه الفلسفة والذي يقضي بأن الاستلاب الديني يشكل عقبة امام الحياة الجماعية، بسبب الانانية والفردانية التي يولدها، هذا العنصر كان في الواقع شكلا ايديولوجيا ونقدا اوليا لأستلاب قوة عمل الاجير في البضائع التي تنتج في النظام الرأسمالي وللفردانية التي تولد عن اسلوب التملك القائم على اساس من الملكية الخاصة. ان القضاء على الاستلاب، من اجل اقامة حياة جماعية تتطابق مع الطبيعة الحقيقية للأنسان، كان قد شكل بالنسبة للفيلسوف (فويرباخ) التأكيد الاول على ضرورة الغاء المجتمع البرجوازي القائم على الفردانية والانانية، واستبداله بمجتمع اشتراكي.

ثانيا) موسى هس

لقد كان على (موسى هس Moses Hess (1812 - ١٨٧٥) ان يستوحي (فويرباخ) بالنظر لما كان يتمتع به هذا الاخير من تأثير على المستوى الفكري. و (هس) كان عضوا في مجموعة صغيرة تضم شبابا هيكليين، ولكنه سرعان ما تحول من الليبرالية بأتجاه الاشتراكية. وربما كان (هس) من الاوائل الذين انخرطوا في هذا الطريق.

منذ عام (١٨٤١)، وتحت تأثير الاشتراكية الفرنسية، بين، في الواقع، في كتاب له يحمل عنوان ((الحقبة الثلاثية الاوربية))

عجز الليبرالية عن حل القضية الاساسية، التي كانت تتمثل في نظره، بالقضية الاجتماعية. لقد فكر، وهو يضع التحرر الكامل للأنسانية كمهمة يختص بها عصره، بأن ذلك سوف يتحقق ليس عن طريق الاصلاح الديني او الاصلاح السياسي اللذين لايستطيعان ان يشكلان الا مرحلتين، وانما عن طريق الثورة الاجتماعية، عن طريق التحول الجذري للمجتمع. وقد بين، بعد ان رفض الفلسفة التأملية التي بقي اليسار الهيكلي متعلقا بها، بأن هذه الثورة سوف لن تكون من عمل النقد البسيط للواقع الذي يتميز بعدم قدرته على تغييره وانما من عمل النشاط الفعال.

ان المفهوم الاشتراكي الذي انتهى اليه (هس) في نقده للمجتمع بقي مع ذلك غامضا. وحاله حال جميع الاشتراكيين الطوبائيين طرح (هس)، كشرط اساس، مسألة تحقيق الاشتراكية، ولكن دون ان يستطيع ان يتبين العلاقة بين الاشتراكية والقوى الاجتماعية التي كان يتمخض عنها المجتمع.

بعد ذلك، وهو يستوحي (فويرباخ) حدد (هس) مفهومه الخاص بالاشتراكية في مقالات اربعة كتبت في الفترة الواقعة ما بين (١٨٤٣ – ١٨٤٤). وهذه المقالات هي ((فلسفة النشاط) و ((الاشتراكية والشيوعية)) و ((الحرية في وحدتها وكليتها)) و ((جوهر النقود)). وفي هذه المقالات كان (هس) قد توصل الى استنتاج تركيبي لفلسفة (فويرباخ) والاشتراكية عن طريق تطبيق فكرة الاستلاب في نقد النظام الرأسمالي.

وفي المقالة الاخيرة بوجه خاص اوضح (هس) ان ظاهرة الاستلاب التي درست من قبل (فويرباخ) في الميدان الديني، وكشف عن انها تشكل مصدر كل الشرور التي تعاني منها الانسانية، هذه الظاهرة تجد اساسها في الواقع الاقتصادي والاجتماعي، وهي لم تكن الا التعبير الايدولوجي للأستلاب الفعلي للجوهر الانساني الذي يحصل في المجتمع الرأسمالي.

في ظل هذا المجتمع القائم على اساس من الملكية الخاصة والبحث عن الربح سوف يكون القانون الاساس هو قانون المنافسة الذي، وهو يضع الافراد في حالة تعارض فيما بينهم، ويعزلهم عن الجماعة، ينتهي الى ان يولد ويعمم الانانية ويقود الى الاستغلال: فهو يلزم الضعفاء على خلق الثروات التي لاتعود اليهم والتي يستلب فيها وجودهم الخاص، في نفس الوقت الذي يستعبدون فيه. ان هذه الثروات تتخذ، في الواقع، في ظل هذا النظام، شكل النقود التي تصبح الاله الحقيقي للمجتمع، الذي يعبد الانسان فيه جوهره الذي اصبح غريبا عليه هو نفسه. ومن اجل ازالة هذا الاغتراب الذي يفسد الناس ويجعلهم عبيدا ينبغي الغاء الملكية الخاصة والتنافس واستبدال النظام الرأسمالي بالنظام الاشتراكي. الذي هو الوحيد الذي يسمح بأزالة الانانية واقامة علاقات اجتماعية بين الناس قائمة على اساس من الحب.

ان (هس)، بأعتباره الصيرورة الاجتماعية، التي يفصلها عن الواقع العيني، كما لو انها تمتلك سببها الحقيقي في التطور

الروحي والاخلاقي، وتتحقق، قبل كل شيء في الوعي الانساني، يكون قد مال الى العودة بها الى تطور الوعي الفردي، واتجه، كما هو الحال بالنسبة لفئة اخرى من الشباب الهيكلي، نحو الفردانية والفوضوية. ففي مهاجمته، في الواقع، لكل ما من شأنه ان يشكل عقبة امام الاستقلال الذاتي للفرد، سواء تمثل هذا بالدين، بالملكية، بالدولة، يكون (هس) قد انضم، في جانب منه، الى (شتيرنر Stirner) الذي كان، بدفعه للفوضوية الى نهاياتها المتطرفة، قد انتهى الى تمجيد الفردانية المطلقة.

والذي نخلص اليه ونحن نتابع الافكار الاشتراكية للرواد الاوائل، هو انها تكشف عن ابعاد مختلفة ومنازع متنوعة، مما اكسبها، في مجموعها، نوعا من الغنى الفكري. ولاشك ان الافكار الاشتراكية اللاحقة، لاسيما الماركسية وما بعد الماركسية سوف تستفيد من هذا الغنى الفكري في الوصول الى منتظمات متناسقة ومتلاحمة. وهذا ما سنراه في الفصل القادم.

الفصل الثالث
الماركسية والاشتراكية الاصلاحية

عندما يراد دراسة الماركسية، كواحد من التيارات الفكرية السياسية التي عرفها القرن التاسع عشر، وعندما يراد وضعها في مكانها من تاريخ الفكر السياسي. ينبغي ان يتم، في رأينا، تحاشي نظرتين خاطئتين. الاولى ان يتم النظر اليها كما لو انها وجدت خارج الطرق التقليدية التي توجد بموجبها الثقافة والحضارة. والثانية ان يتم النظر اليها بعيدا عن التركة الفكرية للثقافة والحضارة الاوربيتين.

ان الماركسية خضعت في وجودها، كما يخضع اي تيار فكري، لظروف موضوعية خاصة، تمثلت بالدرجة الاساسية بالتطور الذي عرفه المجتمع الرأسمالي وما صاحب ذلك من تغيير في واقع الطبقات الاجتماعية، وفي وعيها العام. وهي لم توجد مقطوعة عن التركة الفكرية للثقافة والحضارة الاوربيتين. ويكفي ان نشير، وهذا ما سنراه فيما بعد، انها استوحت في اساسها المادي النزعات المادية التي ظهرت في اوربا في القرن الثامن عشر، واستوحت في القرن التاسع عشر، وبشكل خاص مادية (فويرباخ). كما استوحت في اساسها الجدلي. النزعات الجدلية التي ظهرت في العهد الاغريقي، واستوحت في القرن التاسع عشر، وبشكل خاص جدل (هيكل).

ولكن، بالمقابل، من التعسف بمكان القول بأنها لم تحمل جديدا بالقياس الى ما اشتقته من هذه التركة الفكرية. ويكفي ان نشير هنا الى ان الماركسية طبعت ما اخذته بمعطيات جديدة لم تكن مألوفة من قبل ويأتي التناقض الطبقي في المقدمة منها. وهذه المعطيات الجديدة كفيلة في ان تكون سببا في التعريج عليها ومتابعتها ضمن دراستنا للفكر السياسي في هذا القرن.

يضاف الى هذا ان الماركسية، سواء شئنا ام ابينا كانت قد لعبت لاسيما في هذا القرن دورا مشهودا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. لقد كتب الاقتصادي الفرنسي (اندره فيليب Andre Philip) في كتابه ((تاريخ الوقائع الاقتصادية والاجتماعية)) وهو يستعرض هذه الحقيقة، بقدر ما يتعلق الامر بفرنسا فيقول: ((في عام (١٨٧٩)، وفي مؤتمر (مرسيليا)، حيث سيظهر، لأول مرة الاتجاه الماركسي الذي لم يكن لحد هذا التاريخ معروفا في فرنسا. ومن الممكن القول ان مؤتمر (مرسيليا) الذي عقد عام (١٨٧٩) يسجل بداية الماركسية في فرنسا. ان (ماركس) كان قد سبق له ان رضع كتابه ((البيان الشيوعي)) في عام (١٨٤٨)، ولكن افكاره بأستثناء حلقة ضيقة صغيرة جدا، لم يكن لها اي صدى. ولكن هذه الافكار اعتبارا من عام (١٨٧٩) باتت تشكل عنصرا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للبلاد. بلاشك ان الماركسية تمثل واقعا سوسيولوجيا يختلف عن ماركسية (ماركس)، ولكن هذا الواقع السوسيولوجي يمارس تأثيرا على الحياة

الاجتماعية لبلادنا.))

ان هذا الدور الذي لعبته الماركسية في هذا القرن كاف لأن يكون سبباً لمتابعته ضمن دراستنا للفكر السياسي في هذا القرن.

ولكن لابد من الاشارة الى ان الماركسية بمعطياتها الجديدة لم تستطع ان تضمن لنفسها الوحدة. فقد اخضعت هذه المعطيات الجديدة لتفسيرات مختلقة، سوف تمهد الطريق امام ظهور تيارات جديدة اخذ بها ((الاشتراكيون والأصلاحيون)). ليجدوا مكانهم الى جانب ((الماركسيين)) الذين بقوا محافظين على الماركسية في اصولها.

في هذا الفصل سنتابع، في مبحث، الفكر السياسي الذي جاءت به الماركسية، وفي مبحث آخر سنتابع الفكر السياسي الذي اخذت به الاشتراكية الاصلاحية.

المبحث الاول : الماركسية

يعتبر (ماركس) هو المنشيء الفعلي للماركسية. والتأكيد على هذه الحقيقة يبدو ضروريا من اجل تعيين مركز زميله (انكلز Engels) في نشوئها. ان هذا الاخير اسهم اسهاما كبيرا مع (ماركس) في ميدان العمل السياسي. ولكن اسهامه في ميدان العمل الفكري الذي ادى الى نشوء الماركسية كان ضئيلا، فهو لم يتجاوز تبسيط افكار (ماركس) ومتابعة تطبيقاتها المختلفة. ان هذا يصدق بشكل خاص بالنسبة لأفضل كتبه، الا وهو ((جدل

الطبيعة))، كما اوضح ذلك بجلاء (جان بول سارتر)
في هذا المبحث سنتابع حياة (ماركس) السياسية وحياته الثقافية لدورها في نشوء فلسفته، بعدها سنتابع فلسفته هذه في مفاصلها الرئيسة. ثم نعرج في الاخير على متابعة موقفه الفكري من الدولة.

اولا : حياة ماركس السياسية

ولد (كارل ماركس Karl Marx) (1818 - 1883) في (ترفيس Treves) عن والد يعمل محاميا. ومدينة (ترفيس) كانت قد منحت عام ١٨١٥ من قبل مؤتمر فينا، بالاضافة الى (ريناني Rhenani) الى ملك بروسيا. وكان يسود بروسيا، في ذلك الوقت نظام مطلق ولاشك ان الادارة البروسية كانت قد سربت معها هذا النظام الى المناطق التي الحقت ببروسيا.

بعد ان انهى دراسته الثانوية في مسقط رأسه تابع دراسته في جامعة (بون) اولا، ومن ثم في جامعة (برلين)، وذلك بقصد دراسة القانون طبقا لرغبة والده. ولكن دراسة القانون لم تستهويه لوقت طويل، فتركها ليدرس التاريخ والفلسفة، وانهى دراسته الجامعية بكتابته لأطروحته الجامعية المتعلقة بفلسفة الطبيعة لدى ديمقريطس وابيقور.

وقد كان يتطلع للحصول على كرسي جامعي كأستاذ في الفلسفة. مع ذلك على اثر نشر كراسٍ يمس الدين كان قد كتبه بالتعاون مع صديق له كان قد سبق له ان شغل هذا المنصب هجر

هذا المشروع، في نفس الوقت الذي ابعد فيه صديقه عن منصبه. فأنصرف (ماركس) الى الصحافة، فلم يوفق في مسعاه هذا بالنظر للمضايقة التي تعرض لها من لدن الحكومة فقرر ترك المانية الى باريس وذلك عام (١٨٤٣). وقد كانت باريس في ذلك الوقت ملتقى الثوار من جميع ارجاء اوربا. وكان عدد الالمان فيها كثيرا، اذ كان يقرب من (٨٥،٠٠٠) المانيا. وقد اسس هؤلاء جميعات سرية ضمت عمالا ثوريين من بينها ((عصبة العادلين)) الذي سيكون عليها ان تنقل مركزها لاحقا الى لندن. وفي باريس مارس (ماركس) مهنته كصحافي. وكتب بشكل خاص في ((الحوليات الفرنسية - الالمانية)) التي اسسها مع صديق له، وتحلق حولها بشكل خاص المثقفون الالمان اللاجئون الى باريس بعد ثورة (١٨٣٠). وقد تعرف (ماركس) على كل الكتاب والمناضلين الاشتراكيين الفرنسيين. فقد تعرف على (برودون) وربطته به صداقة متينة ولو لبعض الوقت. وفي باريس بدأت صداقته مع صديق العمر (انكلز) الذي كان في طريقه الى (مانشستر) حيث كان والداه يملكان هنالك معملا للنسيج. وفي هذه المدينة تعرف كذلك على الفوضوي الروسي (باكونين) الذي سيدخل معه لاحقا في نزاع حاد.

وعلى اثر مقالة عنيفة نشرت في احدى صحف المهاجرين الالمان طرد (ماركس) من باريس، بناءا على طلب من الحكومة البروسية. فتوجه نحو (بروكسل) وكان ذلك عام (١٨٤٥). وفي

خريف نفس السنة قام مع (انكلز) بسفرة دراسية الى انكلترة. وهناك كان قد تعرف على الحركة العمالية الانكليزية وعلى صحفها. وفي عام (١٨٤٦) يؤسس في (بروكسل) وبالتعاون مع (انكلز) لجان المكاتبة الشيوعية التي كانت تابعة لجمعية سرية هي ((عصبة العادلين)) التي كانت توجد في لندن، والتي كانت تضم عمالا المانا. وفي نفس العام كان قد قطع علاقته مع (برودون) الذي رفض ان يكون ممثلاً لهذه اللجان في فرنسا. ولابد من الاشارة الى ان الحركة العمالية خلال هذه الفترة راحت تميل الى ان تصبح دولية. وفي المؤتمر الذي عقدته هذه العصبة في لندن عام ١٨٤٧، اصبحت، بناء على اقتراح من (انكلز) الذي كان يمثل العمال الالمان،((عصبة الشيوعيين)). ان (ماركس) الذي لم يساهم في اعمال هذا المؤتمر كلف، بالاضافة الى (انكلز) بوضع النظام الخاص بهذه العصبة، بالاضافة الى بيان سوف ينشر لاحقا، وعلى وجه الدقة في (٢٤) شباط من عام (١٨٤٨) بأسم ((البيان الشيوعي.))

ان رقابة الشرطة البروسية لم تفارق (ماركس) مما دفع به الى ان يتنازل عن الجنسية الالمانية على امل ان يكون بعيدا عن المضايقات. لكن ذلك لم يحل دون استبعاده من (بروكسل)، في اللحظة التي كانت فيها ثورة (١٨٤٨) في فرنسا قد انفجرت، وتشكلت حكومة مؤقتة ضمت العديد من اصدقائه الفرنسيين، فيتوجه من جديد الى باريس. ومن هناك يتوجه سرا الى المانية

التي كانت بعض المؤشرات الثورية قد تجلت فيها. وفي مدينة (كولوني Cologne) يؤسس صحيفة ويقيم علاقات مع عمال بلاده، ولكنه وقف بحزم ضد محاولة القيام بثورة هناك لأعتقاده بعدم نضوح الظروف المواتية، كما انه ذهب الى ابعد من ذلك فحل ((عصبة الشيوعيين)) التي كان مركزها قد نقل الى (كولوني) وان بقيت تنظيما سريا. وفي عام (١٨٤٩)، وعلى الرغم من موقفه هذا، كان قد طرد من المانية ليعود الى باريس حيث كانت الثورة الآنفة الذكر قد فشلت. وبناء على امر من الشرطة يترك باريس الى احد الاقاليم الفرنسية، بعدها يقرر (ماركس) مغادرة فرنسا الى انكلترة، ليستقر فيها في صيف عام (١٨٤٩).

ان وضعه المالي في هذه الفترة كان سيئا وكثيرا ما كان يطلب العون من والدته التي لم تكن كريمة معه. لقد كان يكتب في الصحف بما فيها الصحيفة الامريكية (نيويورك تريبيون) وكان يدرس في ((جمعية التعليم العمالي))، ولكن كل ذلك لم يكن يكفي لتوفير الغذاء اللازم له ولعائلته. ومما زاد في الطين بلة ان الصحيفة الامريكية الآنفة الذكر توقفت عن الصدور على اثر حرب الانفصال التي اندلعت في الولايات المتحدة. فبات يشكو فعلا من الجوع، على الرغم من المساعدات الزهيدة، والمتقطعة التي كان يرسلها اليه صديقه (انكلز).

وفي الفترة الواقعة ما بين (١٨٤٨ - ١٨٦٤) انصرف (ماركس) كليا للدراسة النظرية، بالاضافة الى مواصلة كتابته في الصحف

الانكليزية والالمانيـة. ان الازمـة الاقتصاديـة الـتي انفجـرت عـام (١٨٥٧) والتي اعقبـت ازمـة (١٨٤٧) كـانت قـد اكـدت لـه صحـة قناعته بالفاجعة التي تنتظر النظام الرأسـمالي. وكـان ذلـك قـد مـلأ قلبه بالامل، فأندفع في نشاطه الفكري الذي قد توقف من قبل قليلا. ولكن هـذا الامـل سـيتبدد، اذ ان الازمـة الاقتصاديـة كـانت مؤقتـة وعابرة، ولم تقترن بأية فاجعة.

وفي ايلول عـام (١٨٦٤)، وبنـاءا عـلى مبـادرة مـن النقـابيين الفرنسيين والانكليز يـتم تنظـيم اجتمـاع واسـع في لنـدن. ويمثـل (ماركس) في هذا الاجتماع العمـال الالمـان. وفي هـذا الاجتمـاع كانت قد ولدت ((الاممية الشيوعية الاولى)) وقد وضع نظامها مـن قبل (ماركس)، وهـو يحمـل في الحقيقـة تأثيراتـه الفكريـة بشـكل واضح. واصبح (ماركس) اعتباراً من هذا التاريخ المنظر البارز لهذه المنظمة ورجلهـا السياسـي الاول. فحـارب كـل التيـارات، لاسـيما الفوضوية، والبرودونية، التي شاءت ان تنال على حد اعتقاده، مـن وحدتها، غير ان (ماركس) لم ينجح في ضمان نقاوة هـذه المنظمـة لذا فأنه كان يحرص على اختفائهـا بدلا من بقائهـا وهـي تحـتضن تيارات مناوئة. وقد توقفت هذه المنظمـة فعـلا، وبفعـل (مـاركس)، عام (١٨٧٦)،ولكن قبل ان تتوقف انتهت الحرب البروسية الفرنسية وخسارة فرنسا فيها الى قيام ((كومونة باريس)) عام (١٨٧١) فكـان لهذه المنظمـة دورهـا الفـاعل فيهـا، بقـدر مـا مثلـت اول محاولـة لأستيلاء العمال عـلى السـلطة. فـفي أيـار مـن عـام (١٨٧١) كـتب

(ماركس) ((خطاب الى الكومونة)) وقد نشره بأسم ((الاممية)). وفي عام ١٨٧٩ يتم تأسيس حزب العمال الفرنسي، فيتوجه (جل كد)، رئيس هذا الحزب، الى انكلترة ويتصل بـ (ماركس) ليملى هذا الاخير عليه ديباجة متضمنة اعلانا عن بعض المبادىء. وفي عام (١٨٨١) يفقد زوجته ليلحق بها بعد سنتين.

ثانيا : حياة ماركس الثقافية.

لقد بدا توجه (ماركس) الثقافي واضحا منذ عهد مبكر. فأثناء دراسته الثانوية خضع لتوجيه والده الذي دفع به الى قراءة (لسنك) و (ديدرو) و(فولتير) و (روسو) اللذين كانت كتاباتهم مشبعة بالروح الليبرالية. وعندما وصل الى جامعة (برلين) كان تكوينه الثقافي محدد الاتجاه تقريبا. ولكن اقامته في هذه المدينة بقى حاسما في هذا الميدان. فقد كان (هيكل) قد توفي، ولكن اثره بقي شاخصا، اذ ترك وراءه الكثير من الاتباع وقد كان هؤلاء قد انقسموا الى فريقين : اليمين الهيكلي، وقد بقي مخلصا لروح معلمه التي سندت النظام القائم، واليسار الهيكلي، وقد تمسك بالاساسي من تعاليمه، ولكنه ادار ظهره لنزعته الروحية، وعارض ليبراليته التي تنتهي الى اضفاء الشرعية على النظام القائم. ولم يتردد (ماركس) عن الالتحاق بالفريق الثاني ولو لوقت محدد. هناك سيلتقي لأول مرة (انكلز). ان هذا الفريق، الذي اطلق عليه اسم اليسار الهيكلي، مثل حركة فلسفية في الاساس، ولكن هذه الحركة

كانت مشبعة بميول سياسة مناوئة للسلطة، بقدر ما كانت تتوخى احلال العقل محل الخرافة.

ان فلسفة (هيكل) تتضمن عنصرين اساسيين هما، من جهة، صياغة القانون الجدلي (الديالكتيكي) لتطور العالم والتاريخ، وهو عنصر ديناميكي. ومن جهة اخرى التأكيد على ان هذا التطور ينتهي بالمسيحية والدولة البروسية، وهو عنصر ستاتيكي ومحافظ، ان اليمين الهيكلي، وهو يتبنى هذين العنصرين بالشكل الذي هما عليه، اي فلسفة (هيكل) بمجموعها دون مناقشتها، ودون نقدها، كان قد جعل من هذه الفلسفة، كما فعل (هيكل) نفسه، الفلسفة الرسمية للنظام القائم. وعلى العكس من ذلك، كان اليسار الهيكلي قد تمسك بالعنصر الاول فقط، بأعتباره يمثل الحقيقة، وبالتالي هو الوحيد الذي بمقدوره ان يفسر التطور الضروري للعالم والتاريخ. اما العنصر الثاني فقد تم رفضه من قبله بأعتباره متناقضا مع العنصر الاول. فأذا كان القانون الجدلي سليما فأن آثاره ينبغي ان لاتتوقف عند حد الدولة البروسية القائمة، وانما ينبغي ان يستمر في العمل لينقل هذه الدولة الى خارج اللحظة التي توقف عندها منتظم (هيكل)، وان يتطابق مع تطور العالم الذي لايتوقف. ولاشك ان هذا النقد الذي وجه الى معلمهم كان جديا. وربما لهذا السبب فأن فلسفة اليسار الهيكلي، بنتائجها السياسية، كانت قد دعيت ((بالفلسفة النقدية)). ان اليسار الهيكلي، وهو يستخدم سلاح (هيكل)، اي المنهج الجدلي، بذل جهدا من اجل ان يجعل من

فلسفة (هيكل) فلسفة نصرانية.

ان اليسار الهيكلي الذي اخذ يتضخم كان قد انتهى الى ان يعرف داخله نوعا من التباين. فقد عرف اتجاها ملحدا، واتجاها ماديا اشتراكيا طوبائيا، واتجاها فوضويا متعدد الوجوه. اما (ماركس) فقد تبنى اتجاها راديكاليا ديمقراطيا واشتراكيا. ان اليسار الهيكلي الذي استخدم كل وسائل الاعلام كان قد اثار ريبة الحكومة، فقررت الاخيرة مهاجمة فلسفة (هيكل) ومحو مدها، على الرغم من انها، في اصولها الاولى، في صالحها. وجندت [illegible] الغرض (شلنك) الذي اعد من اجل مواجهة العقلانية المثالية التي قال بها (هيكل)، فلسفة ((الكشف))، هذا في نفس الوقت الذي عزلت فيه عددا من الاساتذة الذين ينتسبون لليسار الهيكلي.

ان احتكاك (ماركس) بالصحافة سمح له [illegible] مختلف الحركات السياسية في العالم، وعلى مختلف الاتجاهات. ومن اجل الكتابة عن الاشتراكية الفرنسية او الانكليزية او [illegible] التي كانت معروفة في ذلك الوقت، كان عليه ان يدرس هذه الاتجاهات التي كانت تغذيها وجوه معروفة مثل (سان سيمون) و (فورييه) و (لويس بلان) و (بلانكي) و (كابيه) [illegible] الانكليز و (اوين) و (ويتلنك) الخ... ان [illegible] قد اثارت انتباهه، ولكنه لم ينتمي اليها [illegible] الدقيقة. ولكن لابد من الاشارة الى ان (ماركس) [illegible] خاصا لما ينشره صديقان له من اليسار الهيكلي هما (موسى هس) [illegible]

(موسس هس).

ان (فويرباخ)، وقد تجاوز النقد الديني للأعضاء الآخرين في الفريق، حضر نظريته في الاستلاب الديني ووضع اسس نزعة انسانية مادية لأزدهار الانسان العيني. اما (موسس هس) فقد وضع اسس نظرية الاستلاب الاقتصادي في ظل النظام الرأسمالي. ان (ماركس) ادرك هاتين النظريتين واخضعهما للدراسة النقدية. كما ادرك نظرية الفوضويين فيما يتعلق بأزالة الدولة.

مع ذلك لابد من التأكيد بأن اقامة (ماركس) في فرنسا كانت حاسمة اذ اتاحت له التعرف عن كثب بالحركة الاشتراكية ويتعايش معها يوميا، كما اتاحت له التعرف على المشكلة الاجتماعية بالشكل الذي طرحها فيه النظام الراسمالي الفرنسي الذي كان في اوج تطوره.

وقبل مغادرته المانية الى فرنسا نشر (ماركس) كتابا نقديا مكرسا لفلسفة (هيكل) بصدد الدولة بعنوان ((نقد فلسفة الدولة لدى هيكل)). وهذا الكتاب يمثل حلقة في سلسلة من الكتب التي وضعها اليسار الهيكلي لتعرية الجانب المحافظ في فلسفة (هيكل). وبالنسبة لـ (ماركس) كان الامر يتعلق بتوضيح افكاره وابرازها وسط هذا الحشد الواسع من المذاهب الفكرية المشتتة والمتناقضة التي لم يرتضيها.

ان (ماركس) اختار في الواقع وجهة نظر علم الاجتماع ((الملتزم))، او بالاحرى علم الاجتماع السياسي الذي تحكمه

الثورة وتغيير المجتمع. بكلمة اوضح انه بذلك يكون قد انحاز الى قضية الطبقةالعمالية، وشاء ان يمنح هذه مذهبا صلبا، وربما اكثر صلابة من مذاهب الاشتراكيين الطوبائيين وفي هذه الفترة، وعلى وجه الدقة عام، ١٨٤٤ تلقى مقالتين اقتصاديتين للنشر، احداهما بقلم (انكلز) والاخرى بقلم (هس). وقد اثارت المقالة الاولى بوجه خاص انتباهه بقدر ما رسمت معالم ((الكارثة)) الاقتصادية التي تتهدد النظام الرأسمالي. فكان ذلك محفزا بالنسبة لـ (ماركس) لينعكف على دراسة الاقتصاد السياسي دراسة منهجية. وقد اتاحت أقامته في انكلترة الفرصة الجيدة لمواصلة هذه الدراسة، ليشهد التغير الاقتصادي فيها عن كشب، ويستفيد منه في دراسته.

وهكذا تكون قد توافرت المصادر الثلاث للماركسية : الفلسفة الالمانية، والاشتراكية الفرنسية، والاقتصاد البريطاني. وهكذا، كذلك، ظهرت المَاركسية كمنتظم فكري متكامل.

لقد وضع (ماركس) العديد من الولفات. وقد جئنا على دكر بعضها. ومن اجل استكمال اللوحة الخاصة بحياة (ماركس) الفكرية نشير الى ان اول كتاب مهم كتبه عندما كان في فرنسا هو ((مخطوطات الاقتصاد السياسي والفلسفة)) المعروف بـ ((مخطوطات ١٨٤٨)). ولكن في ((البيان الشيوعي)) الذي حرر بالتعاون مع ((انكلز)) ونشر في لندن عام (١٨٤٨) كان (ماركس) قد عبر بشكل رسمي عن مذهبه. ولكن هنالك كتبا اخرى نشرها

[illegible] عام ١٨٤٤) وبعضها منها ((العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي)) الذي كتبه بالتعاون مع (انكلز)، ونشر عام (١٨٤٥) و ((الايديولوجية الالمانية)) الذي كتبه بالاشتراك مع (انكلز) و (هس) عام (١٨٤٦) و ((فلسفة البؤس)) ونشره عام (١٨٤٧) و ((الحرب الاهلية في فرنسا)) ونشره عام (١٨٤٩) و ((نقد الاقتصاد السياسي)) ونشره عام (١٨٥٩) و ((رأس المال)) وبدأ بنشره عام (١٨٦٧) و ((نقد برنامج كوثا)) ونشره عام (١٨٧٥)

ثالثا : فلسفة ماركس

تتميز فلسفة (ماركس) بالقياس الى فلسفة (هيكل)، مثلا. بأنها فلسفة مادية، وبتالي فأنها تؤمن بأن الاشياء والظواهر تمثل واقعا موضوعيا. وبالتالي فأنها توجد خارج الوعي، وتنعكس في الوعي. وهذه المقولة تشكل الركيزة الاساسية لما يسمى بالفلسفة المادية. ولكن الفلسفة المادية تذهب الى ابعد من ذلك، اذ ترى ان المادة لا توجد الا في الحركة. فهي تظهر وتتجلى عبر الحركة. وبفضل الحركة تؤثر الاجسام المادية على اعضائنا الخاصة بالحس. وهكذا يمكن القول بأن الحركة هي شكل وجود المادة. وحركة المادة تستتبع التغيير الذي سببه تطور الجسم، وبالتالي ميلاد جسم جديد [illegible] الجسم القديم. بكلمة اوضح ان حركة المادة هي التغيير [illegible].

والفلسفة المادية تذهب الى الاعتقاد بأن الوعي هو خاصية تتميز بها المادة، ولكن ليس كل مادة، وانما فقط المادة ذات التنظيم العالي، والتي تتمثل بالدماغ. فالوعي لايمكن ان ينفصل عن هذه المادة المفكرة التي هي الدماغ، وهو بهذا المعنى يمثل احد خصائصها. ولكن دماغ الانسان ليس بمقدوره ان يفكر بذاته، فالوعي يرتبط ارتباطا وثيقا بالوسط المادي الذي يحيط بالانسان، وهو لايستطيع ان يعمل دون ان يخضع لتأثير هذا الوسط.

غير ان فلسفة (ماركس) المادية تتميز فوق هذا بانها جدلية، فهي مادية جدلية. وقد عرف (انكلز) الجدل بأنه نظرية ((القوانين العامة للحركة والتطور في ميدان الطبيعة والمجتمع الانساني والفكر.)). والتطور هو الحركة من اسفل الى اعلى، من البسيط الى المعقد، وليس ضمن اطار دائري. وأصل التطور يكمن في التناقض الملازم للأشياء والظواهر. ان قانون الوحدة وصراع الاضداد يكشف عن اصول التطور وقواه المحركة. وقانون تحول التغييرات إلكمية الى تغييرات نوعية يشير الى التغييرات الثورية التي يخضع لها العالم. اما قانون نقض النقيض فيشير الى الخاصية المتصاعدة للتطور.

ان هذه المقومات التي تقوم عليها المادية الجدلية لدى (ماركس) لاتعنينا هنا كثيرا، وانما الذي يعنينا منها تطبيقاتها في ميدان آخر من فلسفته الا وهو ما يسمى بالمادية التاريخية.

في البحث عن الاسباب والغايات الاساسية للنشاط الانساني

كان (ماركس) قد وجدها في خلق شروط الحياة المادية، في اشباع الحاجات الرئيسة للأنسان، ومن ثم، في تنظيم الانتاج وربما من هنا يأتي كذلك كون مفهومه بصدد العالم هو مفهوم مادي بالدرجة الاساسية.

ان هذه المادية تبدو هنا مادية تاريخية، ذلك لأنها على خلاف المادية الميكانيكية تنظر الى العالم في صيرورته.

وبما ان اشباع الحاجات الرئيسة للناس (غذاء، ملبس، مسكن) تشكل العنصر الرئيس في حياتهم ونشاطهم، فأن حركة التاريخ، وتطور الانسانية سوف يكون محكوما من قبل التحول في شروط الحياة المادية، ومن قبل تطور اسلوب الانتاج اكثر مما يكون محكوما من قبل الافكار منظورا اليها بذاتها. ومن هنا فأن فهم التاريخ يتحقق عن طريق دراسة تطور النشاط الاقتصادي والاجتماعي، وليس عن طريق المذاهب السياسية والدينية، التي هي ليست اكثر من الاشكال الايديولوجية التي تتخذها، في وعي الناس، الدوافع الحقيقية لنشاطاتهم.

بعد ان يكون (ماركس) قد بين، بهذا الشكل، ان التغيير في اسلوب الانتاج يحكم صيرورة التاريخ، راح يبحث، في الاخير عن اسباب هذا التغيير، ووجده في التناقضات الاقتصادية والاجتماعية، مما منح ماديته التاريخية طابعا جدليا.

ان دراسة التاريخ كانت قد اوضحت له ان اسلوب الانتاج يحكم، في نفس الوقت الذئ يحكم فيه تنظيم اقتصاد البلدان،

تنظيمها الاجتماعي. فمع قوى انتاج معينة تتوافق في الواقع علاقات اجتماعية معينة، تتخذ شكل تنظيم اجتماعي معين. وهذه العلاقات الاجتماعية تكون متوافقة مع وضع هذه القوى موضع العمل. وكل تغيير مهم يطرأ على هذه يؤدي بالضرورة الى تغيير في هذه العلاقات ومن ثم الى تغيير المجتمع. ان هذا التغيير يتم بشكل جدلي عن طريق التعارض ما بين قوى الانتاج والتنظيم الاجتماعي. ان قوى الانتاج، في تطورها المستمر المحكوم بموجب التنامي الثابت للحاجات، تصطدم، في الواقع، في لحظة معينة، بالتنظيم الاجتماعي الذي، بعد ان كان قد توافق مع قوى الانتاج السابقة، اصبح يشكل عقبة ومعوقا أمام وضعها موضع العمل.

وعن هذا التناقض وهذا التعارض، ما بين قوى الانتاج الجديدة والتنظيم الاجتماعي، تولد ثورة يكون من تأثيرها خلق تنظيم اجتماعي جديد يتوافق مع هذه القوى. ان هذا التناقض يتم التعبير عنه على المستوى السياسي والاجتماعي عن طريق صراع الطبقات، الذي يشكل العنصر المحرك للصيرورة التاريخية.

ان المفهوم المادي للتاريخ الذي يتضمن كذلك تفسيرا للتطور الاقتصادي والاجتماعي، يسمح في نظر (ماركس) في تفسير التطور الروحي كذلك.

ان (ماركس) بعد ان انتقد المفهوم المثالي الذي يمنح للأفكار قيمة وواقعا مطلقين، ويمنحهما دورا حاسما في التطور التاريخي، كان قد اوضح بأن هذا المفهوم يتمسك بتقسيم العمل الذي، بفصله

للنشاط الروحي عن النشاط المادي، يمنحه ظاهر الاستقلال الذاتي، مما يقود الى النظر الى الافكار بذاتها بعيدا عن الناس الذين يصنعونها. ان (ماركس)، وهو يرفض هذا المفهوم المثالي، ينظر الى الافكار ليس بشكل ميثافيزيقي، وانما بشكل جدلي، وذلك في اطار علاقاتها مع النشاط الانساني العيني، مع النشاط الاقتصادي والاجتماعي، الذي هو الوحيد الذي يسمح في فهمها وتفسيرها.

ان (ماركس) وهو ينكر على الافكار اية قيمة واي واقع مطلقين، يربط المعرفة بالتجربة التي هي الوحيدة التي تثبت واقع وفعالية الفكر. وهو بذلك يبين ان المعرفة تتطور في نفس الوقت الذي يتغير فيه اسلوب الحياة الواقعي للناس، وان التطور الروحي يكون محكوما، في معالمه الرئيسة، من قبل التطور المادي.

ففي نفس الوقت الذي يتغير فيه، في الواقع، الاساس المادي للمجتمع، اي بناؤه التحتي الاقتصادي والاجتماعي، يتغير مجموع مفاهيمه السياسية والفلسفية والدينية.

وعلى الرغم من ان (ماركس) يشير الى التوافق القائم ما بين التطور المادي والتطور الروحي للمجتمع، فأنه لايقيم، مع ذلك، فيما بينهما، توازنا شديدا، وخضوعا مطلقا. ان التطور الروحي، في الحقيقة لايتم في نفس الايقاع الذي يتم فيه التطور الاقتصبادي والاجتماعي. وهذا يؤدي الى تعايش المفاهيم المختلفة، وربما المتعارضة، في عصر معين، يضاف الى هذا ان الافكار الفلسفية والدينية والسياسية والاجتماعية تشكل واقعا اجتماعيا مهما يؤثر،

بصفته هذه على مسيرة التاريخ التي من الممكن ان يغير من ايقاعاتها ونماذجها، هذا اذا لم يغير من خطها العام.

رابعا : الدولة في فلسفة ماركس

لم يخلط (ماركس) ما بين الضرورة والقدرية. ان نشاط الانسان هو واحد من العناصر التي بموجبها تتحقق الضرورة. ولذا فأن اية حركة سياسية هي قبل كل شيء نشاط انساني. فالحركة العمالية مثلا، هي، على حد قوله: ((المساهمة الواعية في العملية التاريخية التي تقلب المجتمع.))

والمفهوم الاساسي الذي يحكم اية حركة سياسية، في نظر (ماركس) هو مفهوم الطبقة. وبما ان جوهر الواقع الاجتماعي ينبغي البحث عنه عند مستوى الانتاج، فأن الطبقات الاجتماعية تتحدد بدلالة الدور الذي تلعبه في الانتاج فالطبقة العمالية مثلا تتحدد، كطبقة، بأعتبارها لاتملك اية وسيلة انتاج، وتنتج، عن طريق بيعها لقوة العمل، فائض القيمة، وتملك وعيا واضحا، بشكل من الاشكال بالمركز الذي تشغله في المجتمع الرأسمالي، وبرسالتها التاريخية.

ان مفهوم الطبقة لم يكن من ابداع (ماركس)، فقد تم التحضير له من قبل مؤرخي عصر النهضة، ولكنه كان يتحدد بدلالة البؤس والمعاناة من جهة والثروة والرفاه من جهة اخرى، وليس بالشكل الذي حدده فيه (ماركس).

ان (ماركس) لم ينظر الى العلاقة بين الطبقات في شكلها السالب، وانما نظر اليها في شكلها الايجابي لتبدو علاقة صراع بالدرجة الاساسية. فتأريخ المجتمعات هو تاريخ صراع الطبقات. فقد قال في ((البيان الشيوعي)) : ((رجل حر ورقيق، ونبيل وعامي، وبارون وعبد.. بكلمة، مضطهد ومضطهد في حالة تعارض ثابت، خاضوا حرباً مستمرة مرة خفية، ومرة مكشوفة. حرب انتهت دائما اما الى تغيير ثوري للمجتمع بكليته، او الى تحطم الطبقتين اللتين هما في صراع.)) وهذا الصراع يتأتى عن التعارض العميق في المراكز الاقتصادية والسياسية داخل المجتمع.

ان الدولة، في نظر (ماركس) تجد مكانها ضمن اطار هذا الصراع ما بين الطبقات. فقد كتب (ماركس) قائلا: ((ان الحصول على السلطة اصبح المهمة الاساسية للطبقة العمالية)) في صراعها مع الطبقة الرأسمالية.

ولاشك ان هذه المهمة تأتي عن تحليله للدولة، هذا التحليل الذي بدأه منذ عهد مبكر في المؤلفات التي كتبها في فترة الشباب. ففي هذه الفترة عرف الدولة بصفتها شكلا من اشكال الاستلاب. ففي ((مخطوطات)) (١٨٤٣) و (١٨٤٤) كما هو الحال في كتابه ((المسألة اليهودية)) تتحدد الدولة بأعتبارها قوة ناتجة عن المجتمع وتجد نفسها فوقه عن طريق استلاب متنامي.

ان الدولة في شكلها الديمقراطي البرجوازي تضيف الى الاستلاب الفعلي استلابا ايديولوجيا هو ذلك الذي يشكل الاوهام

الديمقراطية. ان (ماركس) في دراسته حول ((المسألة اليهودية)) التي قام بها عام (١٨٤٣) وفي كتابه ((نقد فلسفة الدولة عند هيكل)) عين حدود التحرر السياسي الذي عبر عنه ((اعلان حقوق الانسان.)) كما بين الدلالة الطبقية لهذا الفصل الجذري والمجرد ما بين ((المجتمع المدني)) (بعلاقاته الاقتصادية الناتجة عن الملكية، وبعلاقات الاستغلال والهيمنة التي تأتي عنها) والمجال السياسي (بعدالته السياسية المجردة)، اذ قال: ((ان كل الافتراضات الخاصة بهذه الحياة الانانية تستمر في الوجود في المجتمع المدني، خارج المجال السياسي، ولكن بصفتها خصائص يختص بها المجتمع البرجوازي)

ان (ماركس) يشير الى ثلاثة اوجه اساسية لهذه الديمقراطية البرجوازية : (١) ان هذا التحرر السياسي مع كل الاوهام التي يولدها تجريده، يتميز بخاصية طبقية. انه يعبر عن المتطلبات العميقة لتطور الاقتصاد الرأسمالي والمجتمع البرجوازي. (٢) ان هذا التحرر السياسي، مهما كان غير كاف، طالما انه يسمح في ان توجد، في ظل تجريد المواطنين المتساوين في الحق، كل حالات عدم المساواة المتأتية عن العلاقات الطبقية للرأسمالية، يشكل تقدما مشهودا بالقياس الى النظام الاقطاعي. (٣) ان هذا التحرر السياسي يرتبط، تاريخيا، بأضطهاد اجتماعي، ذلك لأن البرجوارية كانت قد شكلت سلطة دولتها من اجل ضمان العلاقات الطبقية للنموذج الراسمالي والحفاظ عليها ضد الماضي الاقطاعي وضد

غير المالكين.

وقد خلص (ماركس) الى القول : ((ان التحرر السياسي هو الهبوط بالانسان، من جهة، الى مستوى عضو المجتمع البرجوازي، الى مستوى الفرد الاناني والمستقل، ومن جهة اخرى الى مستوى المواطن، مستوى الشخص المعنوي.))

ان التحرر الانساني لا يتحقق الا عندما يكون الانسان قد تعرف ونظم قواه الخاصة بأعتبارها قوى اجتماعية، ولا يفصل بالتالي عنه القوة الاجتماعية في شكل قوة سياسية.

ان التحرر السياسي بالشكل الذي حققته البرجوارية في صراعها ضد الاقطاع، هو مرحلة، ومرحلة ضرورية. (على الرغم من الاوهام التي تقوم على اساس منها، والاوهام التي تولدها) للتحرر الانساني، تجاه كل استلاب. تحرر لاتحققه بشكله الكامل الا الاشتراكية.

ان الدولة بكل اشكالها هي دولة طبقية. انها نتاج الصراع الطبقي. انها اداة استغلال الطبقة المضطهدة. ان سلطتها تزداد اكراها بقدر ما يزداد الصراع الطبقي حدة. انها دائما شكل لدكتاتورية طبقة معينة.

ويترتب على هذا ان سلطة الطبقة العمالية ينبغي ان تكون بالضرورة في شكل ديكتاتورية الطبقة العمالية. تلك هي اطروحة ثابتة لدى (ماركس). ومن قبل عندما حدد اسهامه الخاص في التحضير لنظرية الصراع الطبقي اعاد (ماركس) الى التذكير بأن

هذه النظرية كان قد سبق ان تمت صياغتها من قبل مؤرخي عصر النهضة الفرنسيين، وان اسهامه الخاص تمثل بالدرجة الاساسية في تبيان ان ((الصراع الطبقي يقود بالضرورة الى دكتاتورية الطبقة العمالية)). ان (ماركس) يستعيد بشكل ثابت هذه الفكرة. ففي مقالة له كتبت عام (١٨٧٣) اكد قائلا : ((عندما يتخذ نضال الطبقة العمالية طابعا ثوريا، وعندما يحل العمال محل ديكتاتورية البرجوازية دكتاتوريتهم الثورية من اجل تحطيم مقاومة البرجوازية، فأنهم يمنحون الدولة طابعا ثوريا ومؤقتا بدلا من وضع السلاح والغاء الدولة.))

وفي كتابه (نقد برنامج كوتا)) يقول (ماركس) بكل وضوح، ((ما بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تأخذ مكانها فترة التغيير الثوري من هذأ الى ذاك. وتتوافق معها فترة انتقال سياسي سوف لن تكون الدولة في ظلها شيئا آخر غير الدكتاتورية الثورية للطبقة العمالية.)).

ومن قبل، وفي ((البيان الشيوعي))، بعد ان يكون (ماركس) قد استخلص من استنتاجه التركيبي التاريخي تعريفه للدولة بأعتبارها اداة هيمنة طبقية، اوضح ان الطبقة العمالية ليس بمقدورها ان تأتي على نهاية البرجوازية بدون ان تستولي اولاً على السلطة السياسية وتحول الدولة ((الى شكل من تنظيم الطبقة العمالية وقد اصبحت مهيمنة.)).

ان دكتاتورية الطبقة العمالية هذه هي دائما شكل من اشكال

الهيمنة الطبقية، وهي بصفتها الخاصة هذه تبقى انتقالية.

ان الهدف من وراء دكتاتورية الطبقة العمالية، كما اوضح ذلك (ماركس) في كتابه ((بؤس الفلسفة)) هو وضع نهاية للتناقضات الطبقية، وبالتالي جعل الدولة بحد ذاتها غير مجدية. ان وضع نهاية للتناقضات الطبقية التي تولد استلاب الدولة يعني تحضير شروط زوال الدولة نفسها.

ان الدولة ليست ابدية. فهي لم توجد في المجتمعات البدائية، قبل وجود الطبقات، وسوف تختفي مع اختفاء الطبقات، طالما انها لم تمتلك هدفا آخر غير ضمان الهيمنة الطبقية.

وبوضع نهاية لأستلاب السلطة التنفيدية بالقياس الى التمثيل الوطني، ولأستلاب البرلمان بالقياس الى العمال والامة، فأن ديكتاتورية الطبقة العمالية تنتهي الى تحقيق الديمقراطية الاصيلة. وهذه الديمقراطية سوف لن تكون ديمقراطية مكرسة لصالح اصحاب الامتيازات كما كان الحال بالنسبة للديمقراطية الاغريقية التي كانت في صالح ملاكي العبيد، او الديمقراطية البرجوارية التي يمارسها فقط اصحاب الاموال. بوضع نهاية لأستلاب الدولة اداة الهيمنة على المجتمع، تكون دكتاتورية الطبقة العمالية، قبل توسع الدولة، الشكل الاكثر اصالة للديمقراطية. ((ان الحرية تتمثل في تحويل الدولة، الاداة التي تجد نفسها فوق المجتمع الى اداة تخضع له كلية.)) هذا ما اكده (ماركس)

ان الماركسية بالشكل الذي رأيناها فيه كانت لها افرازاتها التي

سنحاول متابعتها في المبحث القادم

المبحث الثاني : الاشتراكية الاصلاحية

يتميز الاشتراكيون الاصلاحيون بأعتمادهم، بصورة عامة للبرلمانية كأسلوب في العمل السياسي من اجل تحقيق الاشتراكية، وبالتالي استبعاد الاساليب الثورية الاخرى التي كانت قد بشرت بها للماركسية من قبل.

لقد بقي (ماركس) و (انكلز) حبيسي الماركسية الثورية لعام (١٨٤٨) على الرغم من توصلهما في تحليلهما للظروف السياسية والاجتماعية القائمة الى القاعدة التالية : ان تغير الشروط يتطلب تغييرا في سياسة الاحزاب العمالية التي بدأت تتحول الى احزاب جماهيرية. وهكذا فأنهما لم يعيا قط طبيعة الاحزاب العمالية الحديثة في كل ابعادها. ولكن يبدو ان (انكلز) كان قد ادرك في السنوات الاخيرة من حياته، وذلك في مقدمته لكتاب (ماركس) ((الصراع الطبيعي في فرنسا)) هذا التغيير الذي طرأ على هذه الاحزاب، فكتب قائلا: ((ان اسلوب كفاح (١٨٤٨) قد شاخ ليوم.)) وقد تمت قولبة كلمات (انكلز) هذه من قبل بعض الاشتراكيين الذين كانوا يدعون الماركسية لأدخال التغيير على اسلوب عمل الاحزاب الاشتراكية، وبالتالي اعتماد البرلمانية كأسلوب في هذا العمل.

وهذا التحول جاء في الواقع متطابقا مع الظروف الخاصة التي

احاطت ببعض الاحزاب الاشتراكية. فبالنسبة للحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني مثلا، فأن ((قانون الاشتراكيين))، الذي صدر في حينه، كان قد حجم اسلوب العمل السياسي لهذا الحزب ليقتصر على الصراعات والحملات الانتخابية دون غيرها. ومثل هذا الاتجاه كان قد ساعد عليه التاريخ الخاص بهذا الحزب. فالجماعات الاشتراكية الديمقراطية التي وجدت في المانية قبل وجود الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني لم تكن تقصد بالاشتراكية اكثر من ادخال تدريجي للديمقراطية البرجوازية، اي بالتنوير الشعبي وكسب اغلبية اشتراكية في المجالس النيابية. ولم تكن اي من المجموعات بحاجة الى ادخال تعديلات هامة على اتجاهها هذا عندما قررت عام (١٨٧٥) الاندماج في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني الموحد. اما النزعة المعادية للدولة التي كانت تميز الاشتراكية الديمقراطية الوليدة في المانية فلم تكن لها جذور ماركسية ثورية، بل كل ما هنالك انها كانت تعبر عن تقاليد (١٨٤٨) الديمقراطية التي استنكرت ميلاد القيصرية الجديدة بالحديد والدم لا بأرادة حركة شعبية حرة. وهكذا فأن العالم الفكري للديمقراطية البرجوازية بقي يجثم بثقله على عالم الحزب العمالي وايديولوجيته، كما كان الحال في الماضي. منذ البدء ومرورا بقانون الاشتراكيين، لم يعدو الحزب اكثر من كونه حزباً ديمقراطياً معارضاً ومنضوياً تحت لواء الشرعية القانونية. وظل شعاره : ((ان اعداءنا سيتحطمون على صخرة شرعيتنا.))

في ظل مثل هذه الاجواء نشأت الاشتراكية الاصلاحية بالمعنى الذي حددناه، كنتاج فكري افرزه الاشتراكيون الاصلاحيون. وفي متابعتنا لهذا النتاج الفكري، سنقتصر على مفكرين اثنين هما : (برنشتين)، و (جوريس).

اولا) ادوارد برنشتين

ليس اعتباطا ان يدعى (ادوارد برنشتين Eduard Bernstein (١٨٥٠ - ١٩٣٢) ((بالتصحيحي Revisionnist)). فقد بدأ حياته الفكرية والسياسية ماركسيا لينتهي الى اعادة النظر في الماركسية وتخطيئتها في الكثير مما جاءت به.

لقد كان (برنشتين) مستخدما في احد المصارف ثم اصبح محرر صحيفة ((الاشتراكي الديمقراطي)) التي كانت تطبع في (زيوريخ)، وقد ارتبط شخصيا بـ (ماركس) وبشكل خاص بـ (انكلز) الذي التحق به في انكلترة ليعيش في المنفى. كما وثق علاقته بـ (كاوتسكي)، وكانت ثمرة هذه العلاقة ان وضع كلاهما اعمالهما الفكرية في خدمة الماركسية، وفي سبيل نشرها من خلال صحيفة ((الاشتراكي الديمقراطي)) و ((العصر الجديد)) (نيوزيت) التي اسسها (كاوتسكي) عام (١٨٨٣). ولم يظهر (برنشتين) لغاية وفاة (انكلز) عام ١٨٩٥ ما يدل على تشكيكه بالماركسية. ولكن يبدو انه في وقت لاحق لهذا التاريخ سوف يبدأ نقده لها، ففي المقدمة التي كتبها لترجمته لكتاب ((تاريخ ثورة

١٨٤٨ في فرنسا ((لمؤلفه (لويس هرتييه Louis Heritier) اتخذ موقفا ضد انتفاضة العمال الباريسيين في حزيران من عام ١٨٣٠، وتضامن مع موقف (برودون) تجاه ثورة (١٨٤٨). ان هذه المقدمة لم تجلب في حينها انتباه الاشتراكيين، ولكنها كانت تتضمن بحد ذاتها مراجعة كاملة لمفاهيم (ماركس) التاريخية حول ثورة (١٨٤٨)، كما تتضمن، اكثر من ذلك، مراجعة للمفاهيم الاساسية بصورة عامة.

واتم (برنشتين) قطيعته مع الماركسية بنشره لسلسلة من المقالات في ((العصر الجديد)) بعنوان ((قضايا الاشتراكية)). وفي احد هذه المقالات كان قد كتب جملته الشهيرة: ((ان الهدف النهائي ليس بشيء وانما الحركة هي كل شيء)). ورسالته الى مؤتمر الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني في (شتوتكارد) عام (١٨٩٨) وكتابه المعنون ((الاشتراكية النظرية والديمقراطية الاجتماعية العملية)) لم يعملا اكثر من اعطاء الشكل النهائي للتصحيحية. وفيهما لا يتراجع، في الواقع، عن الماركسية فقط، وانما كذلك عن كل المباديء الخاصة بالاشتراكية الثورية.

وفي عام (١٩٠١) يسمح له بالعودة الى المانية ليصبح نائبا في الريخ، كما يقوم بأصدار مجلة من اجل الترويج لتصحيحيته.

ان تصحيحية (برنشتين) شملت في الواقع اغلب مباديء الماركسية. ان (برنشتين) لم يدخل تصحيحا على المادية التاريخية التي قال بها (ماركس) اذا ما اكد على الدور الذي تلعبه

الايديولوجية وكل البناء الفوقي بالنسبة للعوامل الاقتصادية كما ذهب الى ذلك (سامي براشا)، ذلك لأن (ماركس) لم يقل بالحتمية الاقتصادية ليأتي (برنشتين) فيحطمها بتأكيده الآنف الذكر، كما ذهب الى ذلك (براشا)

مع ذلك فأن (برنشتين) اصاب الماركسية بالقلب عندما دحض فكرة تركز رأس المال. ففي رسالته التي توجه بها الى مؤتمر (شتوتكارد)، والتي سبقت الاشارة اليها من قبل، اكد قائلا: ((ان تفاقم الوضع الاقتصادي لم يتم بالشكل الذي توقعه ((البيان الشيوعي)). انه ليس فقط من غير المجدي، وانما حتى من البلاهة بمكان اخفاء هذه الحقيقة. ان عدد المالكين لم يتناقض، وانما تعاظم، ان التنامي العظيم في الثروة الاجتماعية لم يصاحبه انخفاض في اقطاب رأس المال، وانما على العكس من ذلك صاحبه تزايد في عدد الرأسماليين بكل درجاتهم. ان الفئات المتوسطة غيرت من خاصيتها، ولكنها لم تختف من الهيكل الاجتماعي.))

ان (برنشتين) انكر في فقرته هذه الوقائع الاساسية التي اعتمدها ((البيان الشيوعي))، والتي بتحققها ينبغي ان تتوافر شروط قيام الاشتراكية. ولهذا الغرض فأنه كان قد استشعر الحاجة لمهاجمة نظرية القيمة وفائض القيمة التي قال بها (ماركس). ففي فقرة من كتابه ((في دلالة نظرية القيمة الماركسية)) يؤكد خطأ هذه النظرية المطلق. فقد كتب قائلا: وبقدر ما تدخل سلطة او صنف معين من سلع في الاعتبار، فأن القيمة (معبرا عنها في ساعات عمل) تفقد

كل دلالة عينية لتصبح مجرد بناء ايديولوجي صرف.))
ان (برنشتين) في هذه الفقرة ينكر حتى واقع مفهوم القيمة. ان قيمة بضاعة ما، في رأيه، معبرا عنها بالجهد الذي من الضروري بذله من اجل انتاجها ما هي الا مفهوم عقلي صرف لا اساس له في الواقع. وانطلاقا من هذا فأنه يصل، بشكل لايمكن تحاشيه، الى ما يثبت رأيه بصدد فائض القيمة. ان فائض القيمة ((يتمثل، طبقا للمذهب الماركسي في الفرق ما بين قيمة العمل الخاصة بالمنتجات والمبلغ المدفوع عن قوة العمل المستخدم من اجل انتاجها. من البديهي، اذن، انه منذ اللحظة التي تبدو فيها قيمة العمل مجرد صياغة ايديولوجية او افتراض علمي، فأن فائض القيمة يصبح، من باب اولى، مجرد صياغة قائمة على افتراض.))

وانطلاقا من تهديمه لنظرية فائض القيمة حاول (برنشتين) تهديم البناء الخاص بتراكم وتركز رأس المال. والآن نستطيع ان نبدأ بفهم التأكيد الهامشي الذي تضمنته رسالته الى مؤتمر (شتوتكارد). ان (برنشتين) لجأ الى الارقام من اجل ان يبين ان تركز المشروعات هو ليس نتيجة لتركز الثروات. ان عدد المالكين، بدلا من ان يهبط، كان قد تزايد بشكل ملحوظ. ويشير الى امثلة معززة بالارقام مأخوذة من فرنسا وانكلترة وبروسيا. فترست خيط الخياطة الانكليزي، مثلا عرف تزايدا في عدد المساهمين فيه ليبلغ (١٢٫٣٠٠) مساهم، ثم يخلص من ذلك الى التأكيد بأن القول القائل ((بأن التطور الاقتصادي الحالي يميل الى انخفاض في عدد

المالكين هو مخطوء.)).

وتترتب على ما تقدم نتيجة مهمة : اذا كان نشاط الاشتراكية قد اعتمد على انخفاض عدد المالكين، فأنه سيكون عليه عند ذاك، وبكل صراحة، الانسحاب من مسرح التاريخ. ولكن من حسن الحظ ان العكس هو الصحيح. ان آفاق الديمقراطية الاجتماعية لاتعتمد على تقهقر، وانما تنامي الثروات الاجتماعية.

و (برنشتين) لايكتفي فقط بأنكار تركز الثروات، وانما يعارض كذلك تأكيد (ماركس) الخاص بالاختفاء العاجل للصناعة الصغيرة والحرف. لقد كتب قائلا : ((ان تركز الانتاج لم يتحقق في يومنا الحاضر بقوة وسرعة متساويتين دائما. فبالنسبة لعدد من فروع الانتاج هنالك بلاشك، ما يبرر كل توقعات النقد الاشتراكي. ولكن بالنسبه للبعض الآخر فأن هذه التوقعات لاتستجيب في الوقت الحاضر. فالتركز يبدو بطيئا جدا بالنسبة للزراعة. واحصاء الصناعة يكشف عن تخصص دقيق للمشاريع، وليس هنالك اي صنف يشير الى اتجاه في الاختفاء.)) ويورد (برنشتين) الكثير من الاحصاءات التي تثبت ان الصناعة الصغيرة والحرف تقاوم الاندفاعة القوية للصناعة الكبيرة. وهو يستخلص من ذلك حجة موجهة ضد الماركسية تتلخص بقوله : ((في سلسلة متكاملة من الصناعات، الى جانب المشروعات الكبيرة، هنالك اخرى متوسطة وصغيرة، اظهرت حيوية لايمكن الشك فيها.))

ان (برنشتين) كان يؤمن بأن الاقتصاد الرأسمالي لايمكن ان

يدرك ...ن تحسن ثابت في عائد العمل. لقد كان يعلم جيدا ان اسلوب الا: الحديث تصاحبه ريادة ثابتة وملحوظة في القوة الانتاجية للعمل التي تتزايد فعاليتها بأستمرار عن طريق استخدام المكائن الحديثة والمحسنة بأستمرار. ولكنه لم يستخلص من كل ذلك نفس الخلاصة التي توصل اليها (ماركس)

فبالنسـ ...ا الاخير يكمن سبب كل الازمات الاقتصادية في الاستهلاك المحدود للجمهور. ان الانتاج، طبقا لما ذهب اليه، يتزايد بأستمرار وبسرعة، بينما السوق يتبعه بكل صعوبة في تطوره. اس (برنشتين) فيذهب الى العكس من ذلك، حيث يعتقد انه في الاحوال التي يتحسن فيها الانتاج، فأن الوضع الخاص بفئة اجتماعية يتحسن هو الآخر، ليستخدم كنقيض للزيادة في عرض المنتجات. ان التنامي المتزايد في الانتاج ليس بمقدوره ابدا ان يتحقق اذا لم يتم التسليم بأنه يكون مصحوبا بالرفاه المتعاظم للطبقة العمالية او بالاحرى بتزايد عدد البرجوازيين.

لقد اوضح لنا (برنشتين) ان عدد الاشخاص المترفهين يتزايد بأستمرار، وهو يبرر ذلك بتقدم الانتاج. ويبدو انه شاء اقناعنا بأن هذا التقدم لايمكن ادراكه اذا ما سلم المرء بنظرية ((افقار)) الطبقة العمالية والبرجوازية الصغيرة. فأذا كان من اللازم ان يتزايد عدد المحرومين ويخفض عدد اقطاب رأس المال، فكيف يتم تحقيق الزيادة في عائد الانتاج؟

ان الاسواق سوف تضيق بأستمرار في حالة منع اي تقدم

تكنيكي. وعليه، ومنذ نشر ((البيان الشيوعي)) استطاع (برنشتين) ان يلاحظ العكس، اذ ان الانتاج قد تزايد. ان ((الافقار)) سيبدو في نظره مجرد اوهام فيلسوف.

والازمات الاقتصادية؟ ان (برنشتين) في فقرة من كتابه ((الازمات وامكانيات تكييف المجتمع الحديث)) كان قد درسها بشكل واسع. وهو يرى ان اسبابها لاتكمن في ((الافقار))، وبالتالي فأن الرأسمالية ستكون قادرة لوقت طويل على حلها. كتب (برنشتين) قائلا : ((اذا كان التوسع الاقليمي الهائل للسوق الدولية، مصحوبا بالأنخفاض الخارق بالزمن الضروري للمواصلات والنقل، لم يضاعف، لهذه الدرجة، من امكانيات تعويض الارتباكات، واذا ما كانت الثروة المتزايدة بشكل هائل للدول الصناعية في اوربا، مصحوبة بمرونة الائتمان الحديث، واقامة الائتمانات الصناعية، لم تخفض، لهذه الدرجة، من القوة الانكماشية للأرتباكات المحليَة والخاصة، الا لوقت محدود، فأن الازمات التجارية العامة. على غرار الازمات السابقة، اصبحت غير محتملة.))

ان (برنشتين)، على غرار كل اقتصادي زمانه، يؤكد على النشاط التنظيمي للكارتلات والترستات واتحادات اصحاب المشاريع الخ... ان شروط السوق وحركة البضائع من السهل مراقبتها وتوجيهها عن طريق تجمعات تقوم ما بين الرأسماليين بدلا من افراد يجهل احدهما الآخر. وهكذا فأن كل نظرية (ماركس) القائمة

على تفاقم الأزمات، وبالتالي تحطم المجتمع الرأسمالي كانت قد تهاوت في حدود نقد (برنشتين).

وفي ضوء ما تقدم نلاحظ ان (برنشتين) قد عارض ((الدعاية للفكرة القائلة ان تحطم البرجوازية بات قريبا، وان على الديمقراطية الاجتماعية ان تنظم تكتيكها على اساس من هذه الكارثة الاجتماعية الهائلة، وان تخضعه لها.))

ان (برنشتين) ينكر احتمال حدوث الكوارث العظمى السياسية والاقتصادية. فكيف يواجه اذن مسألة الانتقال من المجتمع الحالي الى مجتمع المستقبل؟ عن طريق التطور البطيء والنظامي. وبالنسبة له يبدو اولئك الذين يتمسكون بنظرية الكارثة التي قال بها (ماركس) خطرين، ذلك لأنه مما ينسجم مع منطق منتظمهم ان يكافحوا بشدة، وان يتوخوا بذلك اعاقة التطور البطيء.

ان (برنشتين) يعارض الطريقة الثورية في الحصول على السلطة، كما يعارض الحصول على السلطة في شكل ديكتاتورية الطبقة العمالية. وفي معارضة كل ذلك يطرح (برنشتين)، كبديل، الديمقراطية، ذلك لأن الديمقراطية في نظره هي النظام السياسي الوحيد الذي يسمح بالتطور البطيء، ولكن الاكيد في نفس الوقت. باتجاه المثل الاعلى الاشتراكي. ان الديمقراطية تعني دائما، بالنسبة لأولئك الذين يتوخون الفهم، انها عادلة بقدر ما تكون السلطة ممارسة من قبل الطبقة العمالية، وان الاخيرة مؤهلة لأن تمارسها طبقا لنضوجها الذهني ودرجة التطور الاقتصادي.

و (برنشتين) مقتنع تماما انه من غير الممكن القفز من فوق المراحل المهمة لتاريخ الشعوب. انه يعلق اهمية كبيرة على الصراع البرلماني والسياسي للأشتراكية، وذلك ضمن اطار الديمقراطية العامة. وبالتالي فأن الاشتراكية، في نظره، ليست هدفا، وليست شكلا اجتماعيا محددا على وجه الدقة، وانما هي حركة اجتماعية في حالة سيرورة مستمرة نحو التقدم الذي لايمكن بلوغ نهايته، ولكنه يتحقق بأستمرار. ويحدد (برنشتين) فكرته بأكثر دقة فيقول: ((ان الحصول على السلطة السياسية من قبل الطبقة العمالية، وانتزاع ملكية الرأسماليين لايمثلان، بذاتهما هدفين نهائيين، وانما وسيلتين فقط من اجل تحقيق بعض الجهود والاهداف المحددة. وليس بالامكان ابدا التخمين بخصوص الظروف التي يتم فيها تحققها.)). ان الديناميكية الاجتماعية العمالية تتصرف بموجب مراحل متعاقبة، وانها لدناءة ان تتم عرقلتها بحجة انه ينبغي التصرف بشكل فوري، وبطريقة جذرية تتعارض مع التسامح السياسي للديمقراطية، وبكلمة موجزة ان (برنتشين) كان قد اوضح بأن تحويل المجتمع ينبغي ان يتم عن طريق المشاركة الثابتة والمتوصالة للأشتراكيين في السلطة البرجوازية لغاية اللحظة التي تنحل فيها هذه كليا بعد ان يكون قد حكم عليها تطور الانتاج بذلك.

ان (برنتشين) وقف بوجه اولئك الذين اتهموه بمعارضة الماركسية، فقد زعم انه لم يتوخ اكثر من تصحيح الماركسية، ولم

يتوخ ابدا قلبها. غير ان نقده ذهب به بعيدا، بقدر ما بدا مفتقدا لكل علاقة بالماركسية.

ثانيا) جان جوريس

يؤكد (توشارد) وجماعته ان هيبة الماركسية وهيبة الديمقراطية الاجتماعية التي تجسدها كانتا، خلال الفترة الواقعة ما بين (١٨٩٠) و (١٩٠٠)، بدرجة، بحيث ان جميع الاشتراكيين الاوربيين تقريبا راحوا يستندون الى (ماركس). وفي الواقع كان الكثير من هؤلاء الاشتراكيين (وبشكل خاص خارج المانية والنمسا) لايعرفون فكر (ماركس) الا من بعيد. وكثيرا ما كانوا يستبعدون، عن قصد او عن غير قصد، من فكره، عناصر ذات اهمية متميزة. فقد كان يكفي بالنسبة لهم، خصوصا عندما لايكونوا انفسهم منظرين، ان تكون الماركسية هي الاشتراكية الاكثر ((تقدما)). وبالمقابل فأنهم كانوا - سواء عن قصد او عن غير قصد - يضيفون الى (ماركس). فقد كانوا يضيفون الى الماركسية السطحية جدا نوعا من المثالية الديمقراطية التي يفترض ان (ماركس) كان قد انتقدها بشدة. ان الحالة النموذجية لمثل هؤلاء الاشتراكيين الذين كانوا يقفون عند حدود الماركسية هي، في فرنسا، حالة (جان جوريس Jean Jaures) (1859 - 1914)

ولد في (كاستريس Castres) في فرنسا في عائلة لايوجد فيها ما يهيؤه لأن يكون اشتراكيا، لا بل جمهوريا. فوالدته تنتمي الى

عالم صناع الاغطية، فهي برجوازية تقليدية ومترفهة. كذلك كان حال والده. وهكذا يمكن القول ان (جوريس) ينحدر من عائلة برجوازية، اذا لم تكن برجوازية كبيرة. ولم تكن هذه العائلة لتتميز بعقيدة حرة، فهي على حد قوله ((من عرق كاثوليكي قديم))

ان (جوريس) لم يعرف من هذا الوسط العائلي الرفاه. فوالده الذي لم يكن مستقرا كان يعمل تاجرا متجولا لسنوات عديدة قبل ان ينسحب، لأسباب صحية، من هذا العمل الى مزرعة صغيرة. ولم تكن الحياة فيها مريحة، خصوصا وانه كان عليه ان يقطع مسافة طويلة من اجل ان يصل الى محل دراسته التي ضمن نفقاتها خاله. وهكذا فأنه شب وهو قريب من الارض، لذا فأنه عاش وفي اعماقه جانب فلاحي.

وسرعان ما اسهم تكوينه الذهني في توسيع افقه. فقد كان مبرزا في دراسته، مما دفع بالمفتش العام عام (١٨٧٦) الى ان يثنيه عن المساهمة في سباق من اجل الحصول على وظيفة كما كانت تشاء والدته. وفي عام (١٨٧٨) كان الاول في دار المعلمين العليا حيث كان بين مدرسيها الفيلسوف (بركسون Bergson) وغيره. وفي عام (١٨٨١)، بعد ان درس الادب الاغريقي والفلسفة قبل لشهادة الاستاذية في الفلسفة.

لقد اهتم (جوريس) بدراسة الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر، وربما تحت تأثيرها كان قد انصرف عن الكاثوليك، ولم يمل

الى الكاثوليكية الجديدية التي تحول نحوها (بركسون). ان تحليله للكاثوليكية سوف يتماشى مع انحياز صارم بأتجاه المواقف العلمانية والجمهورية. خصوصا وان الصلة بينهما كانت قائمة في فرنسا.

أنه الآن مهيأ لوظيفتين : الجامعة والسياسة الجمهورية وفعلا يصبح استاذا محاضرا في جامعة (تولوز). ويرشح عن الاتحاد الجمهوري ليصبح نائبا، وكانت الانتخابات قد دشنت دخوله الى الحياة السياسية الفعالة. ولكن لم تكن لها دلالة اشتراكية فما كان يشغل باله بوجه خاص في الفترة الواقعة ما بين (١٨٨٥) و (١٨٨٩) هو اتحاد الجمهوريين ازاء الخطر الملكي.

ان (جوريس) اتجه نحو الاشتراكية عن طريق نوع من المثالية. ان (جوريس) لم يكن ابدا ماركسيا. لاشك انه كان قد احترس من الاصطدام بهذا المذهب الذي استطاع (جل كد) من خلاله ان يحقق الوحدة الاشتراكية. كما احترس من الاختلاط بالمتراجعين عن هذا المذهب. ولكنه في نفس الوقت لم يتردد عن تأكيد استقلاله ازاءه. وعلى الرغم من حرصه على الانفصال عن (برنشتين) لأسباب تكتيكية، اكثر مما تكون اسبابا عميقة، فأن (جوريس) يبقى بكل الاحوال تصحيحيا. مع ذلك فهناك فرق ما بين التصحيحية الالمانية والتصحيحية الفرنسية، ان الاولى وردت بصدد المعطيات الداخلية للماركسية. اما الثانية، فأنها كسرت ... [illegible] واتمت تصحيحها تحت ظل سيل من العناصر الغريبة.

قبل ان يقوم (جوريس) بنشر كتابه الضخم ((التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية))، كان قد صرح، وهو يحاول توضيح الدلالة الفكرية لعمله، انه ينطلق من الماركسية. فقد قال : ((نحن نعلم ان الشروط الاقتصادية، وشكل الانتاج والملكية هي ركيزة التاريخ... سنوضح تأثير الحالةالاقتصادية على الحكومات، والآداب، والنظم.))

ولكن سرعان ما تأتي التصحيحات التي تحمل في طياتها التجديد: الاول لايزال يتستر وراء (ماركس): ((نحن لاننسى (ويبدو ان (ماركس) لم يكن قد نسي) ان القوى الاقتصادية تؤثر على الناس، في حين ان الناس يمتلكون تنوعا بالغا في المواقف والافكار، وان تعقد الحياة الانسانية الشديد لايدع مجالا للهبوط بشكل فظ وميكانيكي الى مستوى الصيغة الاقتصادية)) والتصحيح الثاني يبدو خاصا بـ (جوريس) حيث يقول : ((على الرغم من أن الانسان يعيش قبل كل الانسانية، وعلى الرغم من أنه يخضع بوجه خاص للتأثير المغلف والمستمر للوسط الاجتماعي، فأنه يعيش كذلك عن طريق الادراك والعقل في وسط اكثر سعة الذي هو الكون نفسه. والاحتكاك بالكون من شأنه ان يحرك في الروح قوى غامضة وعميقة، قوة الحياة الابدية المتحركة التي تسبق في وجودها وجود المجتمعات الانسانية وتتجاوزها. انه يسرنا، عبر التطور النصف ميكانيكي للقوى الاقتصادية والاجتماعية، ان نستشعر دائما شرف العقل الحر العالي. المتحرر من الانسانية نفسها عن

طريق الكون الابدي.))
ان (جوريس) لم يسلم بالمادية التاريخية الا بأعتبارها ثقلا مفيدا بالنسبة لمثاليته. ولكن بالمقابل لايسلم لا بحصريه ولا بأولوية عناصر الانتاج والتبادل بالقياس الى التأثيرات الاخرى. وهكذا فأنه في خلافه مع (لافارك) كان قد اصر على ما دعاه بالتكوين المسبق الدماغي للأنسانية. فهناك تطور سيكولوجي سبق التطور التاريخي. فعندما برز الانسان من الحيوانية الواطئة كانت قد وجدت في الدماغ الاول للأنسانية الوليدة استعدادات، ميول، كما وجد ادراك الوحدة في التنوع الذي تشهده الظواهر، والادراك الجمالي. والادراك العام، والادراك الخاص بالتعاطف اتجاه الشبيه. ان كل تاريخ الانسانية ما هو الا تطور هذه الاتجاهات. ((ان الانسانية، عبر اشكال اقتصادية تنفر من فكرتها شيئا فشيئا، تحقق ذاتها.)). وليس هنالك افضل من القول بأن ((الفكرة)) تحكم التطور الاقتصادي بدلاً من ان تكون نتاجه.

و (جوريس) كان قد استبعد عنصرا آخر من الماركسية، الا وهو مقولة ((الافقار)) المتنامي. لقد هاجم مفهوم (ماركس) القاضي بأن ((التحرر المطلق)) لايمكن ان يأتي الا عن ((الفقر المطلق)) وهو يرى بطلان هذا النوع من ((الصوفية الجدلية)) التي تجر (ماركس) الى ملاحظة قوى السحق التي تثقل على الطبقة العمالية، دون ان يأخذ بنظر الاعتبار قوتها في المقاومة والتنظيم.

وبسبب من ايمانه بالقدرات التنظيمية للرأسمالية فأن (جوريس) يستبعد مفهوم الكارثة الثورية. وبقدر ما ان الطبقة العمالية ليست في حالة عجز تام تجاه البؤس، فأن الرأسمالية ليست منزوعة السلاح تماما تجاه الازمات الاقتصادية. لقد وجد (جوريس) في الترستات والكارتلات ملطفات فاعلة. وبفضلها ترتسم في العالم الرأسمالي المعالم الاولى لنظام جماعي.

وفي الاخير، ان (جوريس) لايتفق مع (ماركس) حول الصراع بين الطبقات. فقد وضح في كتابه ((الجيش الجديد)) انه يبدو بالنسبة له من غير الممكن ان لايكون اكبر الرأسماليين، واكثرهم ضخامة في الثروة مرتهبين، في ساعات معينة، من عدم التناسب الذي تخلقه فداحة ثروتهم ما بينهم وبين باقي الناس. انه من غير الممكن ان لاتذهل مفارقة هذه الثروات التي لا حدود لها عقلهم، هذا اذا لم تصب وعيهم بالاضطراب. انهم ليسوا بالقوة، في هذه الساعات، من اجل ان يقاوموا بعض مطاليب الانسانية الاولية للجماهير التي تخضع للمعاناة، وتطلب، على الاقل، نوعا من الضمان لمواجهة ضيق الايام القديمة، ومواجهة سيل البطالة، ومواجهة اسلوب الاستغلال الاكثر بربرية الذي يصيب الناس والاطفال.

يضاف الى رد الفعل العاطفي هذا نوع من الحساب الاكثر عمقا. ((ان الطبقتين المتناقضتين تمتلكان مصلحة مشتركة في ان كل واحدة منهما تملك القوة الذهنية الاكثر ارتقاءا. ان كليهما معنيتان

في ان الجماعة الوطنية التي تتحركان داخلها تمتلك اكبر قدر ممكن من النشاط في ميدان العمل والعقل، وذلك من اجل ان ينحل النزاع الذي يبعد ما بينهما، ويثيرهما، في اطار نوع من التضامن السامي تصبح فيه الفضائل هي الخير العام.))

وفي عام (١٨٩٠) يكتب قائلا: ((ان الاشتراكية الحقيقية لاتتوخى قلب النظام الطبقي، وانما تتوخى اذابة الطبقات في تنظيم العمل الذي سيكون افضل، بالنسبة للجميع، مما هو عليه في الوقت الحاضر.)) و (جوريس) يعارض ((المشرفين الذين ((عن طريق البيانات العنيفة والجوفاء.)) يهبطون بالأشتراكية الى مستوى المذهب الطبقي.

ان (جوريس) لم يفصل ما بين الاشتراكية والديمقراطية. ان اشتراكيته هي قبل كل شيء ديمقراطية اشتراكية. ان الجماعية تبدو في نظر (جوريس) متناقضة مع الاشتراكية. ان ((الاشتراكية هي التأكيد الاسمى للحق الفردي، فلا يوجد هنالك ما يسمو على الفرد)). ثم يقول: ((الاشتراكية هي الفردية المنطقية والتامة، وهي استمرارية للفردية الثورية، بقدر ما توسع من نطاقها.))

و (جوريس) يرى ان الاشتراكية مرتبطة ارتباطا وثيقا بذكريات الثورة الفرنسية. وفي عام (١٨٩٠) يتحدث عن ((اشتراكية واسعة وحقيقية مضمنة في الثورة الفرنسية.)) ويقول : ((ان الاشتراكية، لوحدها، هي التي ستمنح ((اعلان حقوق الانسان)) كل معناه وتحقق حق الانسان.))

ان اشتراكية (جوريس) هي اشتراكية توفيق، فهو يميل الى ان يوفق ما بين الاشتراكية والحرية ((ففي كل مكان تنتظم فيه الاشتراكية في حزب فأنها ستسير بأتجاه الحريات الفردية، الحرية السياسية، حرية التصويت، حرية الضمير، حرية العمل...))

ان محاولة التوفيق بين الاشتراكية والحرية هي التي ستحكم موقفه المشهور من الاستعمار.

لم يكن (جوريس)، في باديء الامر معنيا بقضية الاستعمار. ففي المقالات التي نشرها عام (١٨٨٧) لم يكن معنيا بالسياسة الخارجية. ومداخلاته البرلمانية في الفترة الواقعة ما بين (١٨٨٥ - ١٨٨٩) لم تمس هذا الموضوع. ان ما كان حاسما بالنسبة له خلال هذه الفترة هو اتحاد الجمهوريين تجاه الخطر الذي تمثله الملكية.

ولكن لابد من الاشارة الى انه في محاضرة القاها عام (١٨٨٤) بعنوان ((التحالف الفرنسي)) كان قد دافع عن السياسة ((الجمهورية)) للتوسع الكولونيالي. ((فالامبراطورية افقدتنا اقليمين، في حين ان الجمهورية منحتنا مستعمرتين)). بعد ذلك وضع افعاله في حالة توافق مع اقواله، فصوت على الاعتماد اللازم للتوسع الاستعماري في (تونكين) وحشد اصوات المترددين لصالح هذه السياسة. وفي عام (١٨٨٧) استحضر الاستيلاء على منحدرات ((القبيلي)) في الجزائر بصفته من الذكريات المجيدة التي بمقدور الجندي ان يفتخر بها.

هكذا كان (جوريس) يفكر. في باديء الامر، بصدد القضية

الكولونيالية. ومثل هذا التفكير يمكن ان يفسر بثقته البالغة بالتفوق الذي حققته، منذ الثورة الفرنسية، القييم الثقافية المتجسدة في الجمهورية الفرنسية. ((فوحدة العائلة الفرنسية))، على حد تعبيره، تقتضي ان تترك جانبا النزاعات الصغيرة، والقضية الكولونيالية كانت تبدو في نظره من هذا القبيل. لماذا؟ لأن (جوريس) لم ير فيها قضية مرتبطة بغزو لأسواق، وانما مرتبطة بالاحرى ((بفرنسا اخرى)) ينبغي خلقها من اجل نشر اللغة الفرنسية. فشعوب المستعمرات هم اطفال ينبغي ان تكفيهم ((بعض المفاهيم البسيطة في اللغة والتاريخ الفرنسيين، والتجارة والمسيحية الغامضة نسبيا.))

ولغاية عام (١٩٠٥) لم يتغير انحياز (جوريس) للأستعمار، على الرغم من توجهه نحو الاشتراكية، الا تغييرا بطيئا جدا. فقد كان الاستعمار في كامل ازدهاره وقد استطاع الاستعمار الفرنسي ان يمد بنفوذه الى اصقاع مختلفة في آسيا وافريقيا. ولم يبد (جوريس) اكتراثا، على الرغم من اشتراكيته، لا بل سلم به كحقيقة واقعة، فقد اوضح ان التوسع الاستعماري يمتلك خاصية شمولية، انه ينشيء بالنسبة للبلد سلسلة من الحقوق وهكذا فأنه ينشيء ((بالنسبة لفرنسا الحق في توسيع نشاطها الاقتصادي والاخلاقي في مراكش))، وذلك لسبب حضورها في الجزائر. ومثل هذه الحقوق يمكن ان تبرر عن طريق الحاجات الاقتصادية للبلدان المستعمرة. لقد اكد قائلا: ((نحن الاشتراكيون، نرى من الواجب،

بالنسبة لدبلوماسيتنا، ومن دون اللجوء الى العنف والابتزاز الاستعماري، ان نصر، في حدود الحق الذي تمنحه اعتياديا لفرنسا قوة انتاجها، في ان يكون جزء من الاسواق البعيدة في الصين او في مكان آخر مضمونا بالنسبة للتغلغل السلمي لصناعتنا. وهذا يشكل شرطا ضروريا لضمان وفرة في الاجور للطبقة العمالية)) ثم ان الاستعمار، في نظره، يحقق التقدم للشعوب المستعمرة، على الرغم من ابتزازها. فعودة الهند، مثلا، الى الاستقلال، تمثل في نظره، ومن دون ادنى شك، ((السقوط مجددا في البربرية))، والعمل ضد الاستعمار، ليس فقط غير مجدي، وانما خطير كذلك، ذلك لأنه يزيد، في البلدان المستعمرة التي تلجأ اليه فرصة قيام الديكتاتورية. فعلى الاشتراكيين ان لايعملوا ضد الاستعمار، وانما يتم الاكتفاء بالتوصية بأتباع منهجية معينة، اي اتباع سياسة استعمارية ((اكثر تجانسا ، اكثر حذرا، اكثر انسانية)). وفي اطار هذه المنهجية يطرحُ (جوريس) امام البرلمان عام (١٨٩٨) مشروعا ((لتحرر المسلمين الجزائريين عن طريق اكتسابهم لصفة المواطنين الفرنسيين)). ويقول: ((ان القضية الجزائرية الحقيقية هي ليست يهودية، انها بالاحرى عربية. ينبغي ان يمنح العرب الضمانات الخاصة بالفرنسيين))، وان يمنحوا بوجه خاص، وعلى مراحل، الحق في التصويت، دون الطلب اليهم ان يتنازلوا عن مركزهم الشخصي. ينبغي تحضيرهم للأتحاد بالطبقة العمالية الاوربية من اجل ان يقوموا في الجزائر بالعمل ضد كل اشكال رأس المال.

غير ان النزاع الذي اندلع عام (١٩٠٥) بين المانية وفرنسا على هامش نزوع هاتين الدولتين للهيمنة على مراكش. كان قد ولد القناعة لدى (جوريس) ان الحرب العالمية واقعة بسبب من هذا النزاع الاستعماري. وفي هذه الفترة كان (جوريس) قد اطلع على الدراسات التي كتبت حول الاستعمار لاسيما كتاب (هوبسن Hobson) وكتاب (هيلفردنك)، فحصل لديه الوعي بالتلازم بين الحرب والاستعمار.

ان قضية مراكش كانت قد جلبت انتباهه بشكل متميز. فقد اسهم خلال الفترة الواقعة ما بين (١٩٠٣) و (١٩١٣) بما لا يقل عن (٢٥) مداخلة مطولة في البرلمان، بالاضافة الى بعض المقالات. وكلها تكشف عن نوع من المعارضة تجاه الاستعمار. ويكفي ان نشير الى الحملات الاستعمارية التي استهدفت مراكش، سواء من جانب فرنسا او اسبانية او المانية وذلك في عام (١٩١١). فهذه الحملات الاستعمارية تمت مواجهتها من قبل (جوريس) بالنقد الشديد وذلك على صفحات صحيفة ((لومانته)) اذ وصفها ((بالتمثيلية البغيضة)) التي فرضت على فرنسا من قبل اتحادات الاستعماريين. ودعا الشعب الى اليقظة والأحتجاج ضد ارسال فرق السود ((التي يتم تحضيرها بهذا الشكل لتتدخل في الشؤون الفرنسية في اليوم الذي يكون فيه من اللازم قهر الشعب الخاضع للمعاناة)). ثم يبين ما تخضع له القبائل في مراكش من مآسي على يد الجيشس الفرنسي. ثم يتمنى ان يأتي اليوم، ((بعد هذه

العاصفة العنيفة والقتولات، ان يفهم الافضل بين المراكشيين، والاكثر نباهة، وكرما ان الحضارة الاوربية لاتتلخص في هذه الحالات من الرعب، وان يحاولوا ان يقنعوا شعبهم بأن لايبقى مغلقا بوجه التقدم الانساني....))

ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان فكرة الحق في الاستقلال بالنسبة للشعوب الخاضعة للأستعمار، راحت تتعاظم لدى (جوريس). لاشك ان هذا الحق يبدو لديه مقتصرا على الشعوب التي تؤكد وعيها القومي، وتعمل من اجل الاستقلال. ان البذور الاولى لهذه الفكرة كانت قد ظهرت لديه بصدد الفلبين. ففي عام (١٩٠٠) وبصدد تمرد (البوكسر) تساءل (جوريس) حول ((درجة التعصب الوطني لدى الصينيين)). ولكن عند حديثه عن الفلبين يمتدح ((النضال الغريب الذي لا يعرف الهوادة لشعب صغير فقير، مسلح تسليحا رديئا، اهلكه التمرد والحرب ضد جمهورية عظيمة)) وفي عام (١٩٠٣) يرسم صورة الشعب المراكشي، ليبدو معتزا بنفسه، حذرا لم يخضع ولم يقبل ان يخرق في وعيه القومي. وربما انطلاقا من هذا المعيار كان قد حدد موقفه من الجزائر. بكلمة اوضح انه لم يضع العلاقة بين فرنسا ((وجزائرنا))، على حد تعبيره، موضع الشك. ولعل ذلك يرجع الى ان نضال الشعب الجزائري، بعد المقاومة التي ابداها ضد الاحتلال الفرنسي، كان قد هدأ، ان (جوريس) كان يعتقد بأن الشعوب اذا ما كانت مؤهلة للموت من اجل استقلالها، فأن ذلك يرجع الى انها تمتلك ماضيا

قديما متحضرا. واذا ما حصل ان تخدر هذا الماضي في مجرى التاريخ، فأن التوسع الرأسمالي في بداية القرن العشرين على مستوى السوق الدولي، كان قد ايقظه. و (جوريس) توقف عن الاعتقاد بأن شعوب المستعمرات هم اطفال كانت فرنسا قد حملت اليهم التقدم. اذ انه اقر بالابعاد المستقبلية لحضارات اخرى غير تلك القادمة من اوربا.

ففي الشرق الاقصى، اذا كان (جوريس) عم (١٩٠٠) قد ابدى نوعا من الاعتدال ازاء الحملة العسكرية الموجهة ضد انتفاضة (البوكسر) فأنه ، في عام (١٩٠٤) عاد ليحارب اسطورة الخطر الاصفر ويحيي ((هذه القارة القديمة التي تستيقظ وتخرج في الاخير من سباتها.)). وفي عام (١٩٠٥) يجتح من كل قلبه ضد ((الفكرة المسبقة القائمة على الجهل)) والتي مفادها ((ان الصينيين الدريسين والاذكياء هم من قبيل الماشية التي لا حصر لها. وهم في حالة من الدونية بحيث ان الاعراق البيضاء بأستطاعتها استغلالهم واستخدامهم واستئصالهم واسترقاقهم.)). ومن بين اعظم حوادث التاريخ ((التي ليس بمقدور اي واحد من القناصل ان يشك بها)) يشير (جوريس) عام (١٩٠٨) الى الثورة الروسية واليقظة الواسعة لآسيا.

ويضع (جوريس) بين هذه الحوادث العظيمة يقظة العالم الاسلامي. وقد بدأت هذه اليقظة بالهند ومصر وتركية وبلاد فارس. وقد تركز انتباهه بوجه خاص على تركية الجديدة التي انتصرت

فيها عام (١٩٠٨) الثورة البرجوازية التي قامت بها جماعة ((تركية الفتاة)). واعار انتباهه الى بلاد فارس حيث قمعت الثورة فيها من قبل الشاه. واولى الهند ومصر اهتماما حيث كانت الحركة الوطنية قد استطاعت ان تؤكد وجودها. واكد (جوريس) انه في كل مكان من العالم الاسلامي يتوخى الوعي الشاب ان يجد في الاسلام القديم ((تبريرا لسياسة الحرية)).

ان هذه الحضارة الاسلامية القديمة كانت موضع اهتمام (جوريس) فدرس تاريخها، وادهشته في تنوع فروعها التي لمعت: دين، فلسفة، علم، سياسة. كما ادهشته في خاصيتها شبه العالمية حيث تختلط فيها في الواقع ((كل تنوعات العالم الاغريقي.. والتقليد اليهودي والتقليد المسيحي، والتقليد السرياني، وقوة ايران، وكل قوة العبقرية الآرية المختلطة بالعباسيين مع قوة العبقرية السامية.))

ان الحضارة المراكشية عن طريق مرونتها وماضيها، تتضمن، بشكل خاص ((بذرة المستقبل.. والتطلع نحو التقدم السلمي والانساني.)) ان محاولة سحقها، ولو بشكل عابر ((عن طريق الخدع والفضاضة والاحتلال)) هي احدى الجرائم التي القى بها (جوريس) في وجه الاستعمار.

ان (جوريس) وهو يدرك العلاقة بين الاستعمار والحرب كان قد توجه كذلك نحو معارضة الحرب. فأعتبارا من عام (١٩٠٥) تزعم معارضة كل سياسة ترمي الى الحرب. واعتبارا من عام

(١٩١٢) اتخذ التحضير العسكري والايديولوجي للحرب خاصية مأساوية. ان الركض وراء التسلح القائم على زيادة مدة الخدمة العسكرية كان قد مس الجماهير الشعبية، ومن اجل ان يتم قبوله ظهر ادب روجت له ليس فقط الصحافة، وانما كذلك عدد من المنظمات المتشدقة ((بالوطنية)) التي راحت تتغنى بقييم الحرب بأعتبارها هي القادرة على اصلاح حالة عدم العدالة. وهي الخالقة للفضائل، تجاه هذا الخطر دعا (جوريس) الاشتراكية الى ان ترمي بكل ثقلها.

ان ما شكل اصالة عمله هو قبل كل شيء حماسه الذي لايعرف الكلل. ((اذا لم نقم بجهد لايعرف اليأس من اجل منع الحرب فأننا سنتسربل بالعار)) لقد امتلك (جوريس) قناعة تتناسب مع سعة المأساة التي تضغط على الناس ومع الكثافة التي تبدو فيها. ((كل الوحشية، وكل الاذلال وكل التدهور المادي والمعنوي التي تصاحب بالضرورة الحرب.))

وعلى مقولة (جل كد) وصحبه القائلة بأنه من الحرب تنبثق الثورة، يرد (جوريس) : ان هذا صحيح، فأذا ما انفجرت الحرب فأننا ((سنحول الاحداث بأتجاه تحرير الطبقة العمالية. ولكن عن الحرب من الممكن ان تنبثق الدكتاتورية اننا لا نريد ان نطلق على هذه اللعبة الدموية يقين التحرر المتواصل للطبقة العمالية)).

وعلى مقولة (جل كد) وصحبه القائلة بأن النزعة العسكرية هي ثمرة الرأسمالية، وبالتالي ينبغي عدم القيام بنضال منفصل ضدها

يرد (جوريس) مبينا ان الرأسمالية هي ليست آله ثابت ((محبوس في معبده)). ينبغي تطويقها من كل جانب. وقد دافع في كل المؤتمرات الاشتراكية التي عقدت ما بين (١٩٠٦) و (١٩٠٧) عن هذا الموقف، كما دافع عنه في مؤتمر (شتوتكارد) حيث اتفق بشأنه مع (روزا لكسمبورك) وغيرها.

وعلى مقولة اولئك الذين يقولون ان الحرب، وهي النتيجة الطبيعية للرأسمالية، لايمكن تحاشيها يرد (جوريس) بالقول بأن الاعلان عن نزاعات لايمكن تحاشيها يعني خلق ((ضلال الحرب))، كما يعني التشكيك بالقدرة الانسانية والتقليل من اهميتها.

ويبدو ان النجاح كان، في جميع المؤتمرات التي عقدها الاشتراكيون، حليف فكرة العمل ضد الحرب. وان مثل هذا العمل ممكن وضروري. كما يبدو ان النجاح كان كذلك حليف فكرة ضرورة تحويل الحربَ الى حرب ثورية في حالة عدم التمكن من تحاشيها.

غير ان (جوريس) كان على يقين من امكانية تحاشيها بكل الوسائل. وراح يسنخدم كل هذه الوسائل من اجل تحاشيها. مما أثار حقد دعاة الحرب ضده، فأجهزوا عليه بأغتياله عشية الحرب العالمية الاولى عام (١٩١٤).

والذئ نخلص اليه من كل ما تقدم هو ان الماركسية، وهي تعيش اجواء التقدم العلمي والفلسفي، استطاعت ان تكون لها

نظرتها الخاصة وهي تتعامل مع الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لحقبة معينة من القرن التاسع عشر. غير ان هذا الواقع كان قد خضع للتطور. ويبدو ان ماركسي هذا القرن كانوا قد عجزوا عن ادراك هذا التطور فخضعوا لنوع من القدرية، في حين ان الاشتراكيين الاصلاحيين كانوا قد رفضوا ان يدرجوا هذا التطور ضمن النظرة الخاصة للماركسية، ليجدوا فيه بالتالي نقضا لها.

بقي ان نشير الى ان الماركسية عندما وجدت، فأنها لم توجد بصفتها فكرا مهيمنا. لاشك انها كانت تسعى لأن تكون كذلك. ولكن نجاحها في هذا الميدان كان متفاوتا من فترة الى اخرى، ومن بلد الى آخر. ومن منظمة الى اخرى. ان هذه الحقيقة تسمح بالقول بأن الماركسية وجدت نفسها امام حشد من المنتظمات الفكرية. ولاشك ان الحوار بينها وبين هذه المنتظمات الفكرية، مثل احد عناصر قوتها بقدر ما كانت تغتني من خلاله لتكتسب طابع النظرة الخاصة الشمولية.

الفصل الرابع

الليبراليـــة مـرة اخـرى

ان ظهور الأفكار السياسية الكليانية والاشتراكية بمختلف اشكالها والفوضوية وصنوهـا النقابية الثورية لم يستطع ان يحجب حقيقة اساسية، وهي ان القرن التاسع عشر كان قد تميز بالدرجة الاساسية بأزدهار الافكارالسياسية الليبراليـة في جميـع ارجـاء العـالم. بكلمـة اوضح ان الافكار السياسية السـابقة الذكـر كـانت قـد اسـتطاعت ان تثلم من وحدة الافكار السياسية الليبرالية، ولكنها بكل الاحـوال لم تستطع ان تضمن لنفسها الهيمنة، او ان تنتزعها من الافكار السياسية الليبرالية. فالاخيرة كانت قد استطاعت ان تحقق نجاحات عديـدة في اوربا الغربية، فقد انتشرت في المانية وايطالية مع اقترانهـا بالحركـة القومية التي عرفتهـا هـذا ان البلـدان. كمـا انتشـرت في البلـــدان اللاتينية، ونفذت في طابعها الغربي الى بلدان الشرق الاقصـى بعـد انفتاح هذه الاخيرة على التجارة الغربيـة. ودول امريكـا اللاتينيـة كانت قد اخذت بدساتير متبعة بالافكار الليبراليـة الـتي اوصـى بهـا الدستور الامـريكي. امـا في الشـرق الاوسـط فـأن ((التنظيمـات))، التي وضعتها الدولة العثمانية تحت ضغط القوى الاجنبيـة، تمـيزت بخضوعها للأفكار الليبرالية. وسوف تجد هذه الافكـار مكانهـا بـارز في كتابات بعض المفكرين الاتراك الذين لم يستطيعوا ان يتجـنبوا تأثيرات الغرب عليهم.

اما الولايات المتحدة فقدت بدت بأعتبارها ارض الليبرالية. واذا ما تم البقاء عند حدود الافكار الليبرالية فربما سيكون من السهل انكار عطاء الولايات المتحدة في هذا المحال. ولكن الذي يهم هو صورة الولايات المتحدة وليس الافكار، التي قد تكون فعلا ضئيلة الحجم ومفتقدة للأصالة، بمعنى آخر ان الذي يهم هو صورة الولايات المتحدة التي فرخت في اطارها الافكار الليبرالية. ومما لاشك فيه ان صورة الولايات المتحدة كانت تبدو في الغالب بعيدة عن الواقع. وكثيرا ما كان المفكرون الاوربيون يرسمون هذه الصورة طبقا لأعتقاداتهم الخاصة، اكثر مما كانوا يرسمونها طبقا للواقع الفعلي للولايات المتحدة. وبكلمة اوضح ربما يمكن القول بأن الولايات المتحدة كانت قد اتخذت شكل اسطورة او بالاحرى سلسلة من الاساطير التي قد يبدو من المناسب متابعتها.

بقي ان نشير الى ان الافكار السياسية الليبرالية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لم تعد، كما كانت عليه في القرن الثامن عشر، الافكار السياسية الخاصة بالطبقة البرجوازية. بكلمة اوضح ان الافكار السياسية الليبرالية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وجدت نفسها الى جانب الافكار السياسية الاخرى، سواء كان منها الكليانية او الاشتراكية او الفوضوية. ولم يكن بالامكان ان يحدث هذا التعايش، وربما هذا الصراع بين الافكار السياسية الليبرالية والافكار السياسية الاخرى اي اثر، انما العكس هو الصحيح. ان الافكار السياسية والاشتراكية والفوضوية كان لها

تأثيرها على الافكار السياسية الليبرالية مما منحها بعدا اجتماعيا اوسع، وجعلها مقبولة من لدن طبقات اجتماعية اخرى بالاضافة الى الطبقة البرجوازية، لا بل جعلها موضع تشبث من قبلها لاسيما بعد ان اقترن بها توسع الديمقراطية واستفادة هذه الطبقات منه.

ولكن مما تجدر الاشارة اليه هو ان خضوع الافكار السياسية الليبرالية لتأثير الافكار السياسية الاخرى كان قد ادى بها الى ان تكون متسمة بالنسبية، ولكن ذلك لم يمنع من ظهور رد فعل يقوم على اساس من الرغبة في الابقاء على الافكار السياسية الليبرالية في حالة نقاوة، وبالتالي ابعادها عن اي تأثير، مما ادى بها الى تكون مطلقة. وهكذا يصبح من المقبول الكلام عن افكار سياسية ليبرالية نسبية، وافكار سياسية ليبرالية مطلقة.

المبحث الاول : الكسي دي توكفيل والليبرالية النسبية.

لقد اشار (توشارد) وجماعته الى ان الليبرالية هي في الاساس فلسفة التقدم الذي لايقبل الانقسام ولا الابطال : تقدم تكنيكي، تقدم بالرفاه العام، تقدم ذهني، تقدم اخلاقي كلها تسير جنبا الى جنب. غير ان مقولة التقدم ستفرغ شيئا فشيئا من جوهرها، وفي نهاية القرن التاسع عشر كان هنالك العديد من الليبراليين، لاسيما في فرنسا، الذين كانوا يحلمون بحالة ثابتة، بعالم متوقف. ان هذه الحالة الفعلية تبدو بديهية، بشكل متميز، لدى ((تقدميي)) التسعينات من القرن التاسع عشر. وقد مثل هؤلاء نمطا من

الليبراليين، هم الليبراليون المحافظون الذين يأخذون بقدر معين من تدخل الدولة. وهؤلاء وجدوا بوجه خاص في فرنسا حيث بدت الليبرالية، على الرغم من طابعها الشجاع على المستوى السياسي، اكثر وجلا على المستوى الاقتصادي بالقياس الى ما بدت عليه في انكلترة، وحيث ان ازدهار الصناعة والنقل يرجع الفضل فيه الى رجال، مثل السان - سيمونيين، يتميزون في ان مفاهيمهم السياسية تبدو غريبة بالقياس الى الليبرالية التقليدية. وهكذا يمكن القول بأن مثل هذه الخصوصيات التي تميز بها التطور الاقتصادي والفكري في فرنسا بوجه خاص، كانت قد افرزت افكارا سياسية ليبرالية خاصة، هي الافكار السياسية الليبرالية النسبية. ويعتبر (توكفيل) رائدا لمثل هذا النمط من الافكار السياسية.

لقب (الكسي دو توكفيل Alexis de Tocqueville) (١٨٠٥ - ١٨٥٩) من قبل (بنجامان كونستان Benjamin Constant) ، الذي كان لغاية عام (١٨٣٠) من اعظم المنظرين للفكر الليبرالي)، بـ ((مونتسكيو القرن التاسع عشر.)) ان هذا اللقب يشير، بلاشك، الى اوجه التشابه ما بين المفكرين، خصوصا وان كليهما ينطلقان من ارضية واحدة هي الارضية الليبرالية، ولكنه، بالمقابل لايشير الى التطابق في افكارهما السياسية. اذ ان (مونتسكيو) وجد في تجربة النظام السياسي في بريطانية مثله الاعلى، في حين ان (توكفيل) وجد هذا المثل الاعلى في تجربة النظام السياسي في الولايات المتحدة الامريكية. واذا ما تذكرنا ان

النظامين السياسيين في البلدين يقومان على اساس من منطلقات فكرية متباينة، فأننا سنستطيع القول بأن انحياز المفكرين الى هذا النظام السياسي او ذاك يعكس في الجوهر تباينا في افكارهما السياسية.

لقد اشار (توكفيل) في كتابه ((عن الديمقراطية في امريكا)) الى ((ثورة ديمقراطية عظيمة تجرى بين ظهرانينا)) والديمقراطية في نظر (توكفيل) تمثل، على حد تأكيد (ريمون ارون) في كتابه ((مقالة في الحرية))، حالة يتخذها المجتمع، وليس شكلا للحكم. فالديمقراطية هي نقيض الارستقراطية، فأذا كانت الاخيرة تقوم على اساس من عدم المساواة في الشروط الاجتماعية، فأن الديمقراطية، على العكس من هذا، تتضمن اختفاء نظام الامتيازات المتوارثة التي تعتمدها الارستقراطية، ليحل محل نظام المساواة في الشروط الاجتماعية.

ان المساواة في الشروط الاجتماعية تعني انه لايوجد هنالك تمايز وراثي في هذه الشروط الاجتماعية، وبالتالي فأن كل الاشغال، وكل المهن، وكل ميادين الشرف والكرامة مفتوحة امام الجميع. وهكذا فأن فكرة الديمقراطية سوف تتضمن في نفس الوقت المساواة الاجتماعية والاتجاه نحو وحدة اساليب الحياة ومستوياتها.

ان الديمقراطية بهذا المعنى الذي تقترن به باتت تشكل ظاهرة عامة. واذا كانت الديمقراطية بهذا المعنى قد لفتت انتباه (توكفيل)

في الولايات المتحدة، اثناء زيارته لها عام (١٨٣٠)، فأنها تبدو في نظره شاملة. فأذا كانت اوربا لم تعرف بعد الديمقراطية بهذا المعنى معرفة متكاملة، فأنها سائرة في اتجاهها بشكل سريع لا يمكن مقاومته. ((ان التقدم التدريجي للمساواة في الشروط يمثل ظاهرة سماوية، وان الخاصية المميزة لهذه الظاهرة هو الشمولية والاستمرارية، وهي تفلت كل يوم من قدرة الانسان في التحكم بمصيرها. ان كل الاحداث، وكل الناس، يعملون في الواقع من اجل تقدمها.))

ان الولايات المتحدة قدمت، في نظر (توكفيل) نموذجا للمجتمع القائم على المساواة. فالناس فيها يبدون ((متساويين في ثرواتهم وذكائهم. بكلمة اخرى، انهم اكثر مساواة في القوة مما عليه الناس في اي بلد آخر من بلدان العالم، وفي اي عصر آخر يحتفظ لنا التاريخ بذكراه.))

و (توكفيل) يؤكد لنا بأن المساواة الاجتماعية من شأنها ان تقود نحو المساواة السياسية. ولكن من الممكن ان نتصور منتظمين للمساواة السياسية التي تقود نحوها المساواة الاجتماعية. فهناك، اولا، سيادة الجميع، وهنالك، ثانيا، سيادة الواحد على الجميع. ويبدو ان الامريكان كانوا قد اختاروا، في رأي (توكفيل) المنتظم الاول. فبقدر ما كانوا متنورين بشكل كاف فأنهم كانوا قد تحاشوا هيمنة شخص واحد على الجميع ليتمسكوا بسيادة الشعب. فلا توجد اية سلطة خارج الهيئة الاجتماعية ((فالمجتمع في الولايات

المتحدة يمارس فعله بذاته وعلى ذاته، ولا توجد قوة الا في داخله، وليس بالامكان ان تجد شخصا يجرأ على ان .يتلمس، وبشكل خاص يجرأ على ان يعبر عن فكرة تقضي بالبحث عن هذه القوة خارج المجتمع. ان الشعب يسهم في وضع القوانين عن طريق اختياره للمشرعين، كما يسهم في تطبيقها عن طريق اختيار وكلاء السلطة التنفيذية.وبالامكان القول بأنه يحكم نفسه بنفسه طالما ان القسط المتروك للأدارة ضعيف ومحدد، وطالما ان الادارة نفسها تبقى تتمتع بأصلها الشعبي، وبالتالي اذا ما خضع لها فأنما يخضع للسلطة التي تصدر عنه. ان الشعب يحكم العالم السياسي الامريكي مثلما يحكم الله الكون. انه السبب والغاية بالنسبة لكل شيء. كل شيء يصدر عنه، وكل شيء يستوعب من قبله.))

ولاشك ان السلطة التي يملكها الشعب هي سلطة مطلقة. انها بلاشك ليست سلطة شخص واحد، ولكن بنفس الوقت ليست سلطة الجميع، انها بالاحرى سلطة العدد الاكبر، اي الاكثرية. ((فخارج الاكثرية لايوجد ، في الديمقراطيات، من يملك المقاومة.)) ان الاكثرية بأعتبارها السلطة الوحيدة من الناحية القانونية هي، كذلك، السلطة الواسعة من الناحية الفعلية. وبمجرد ان تتشكل فأن اية عقبة لايمكن ان تقف بوجهها ((والهيمنة الاخلاقية للأكثرية تقوم، في قسط منها، على فكرة مؤداها ان التنور والحكمة يعظمان في الناس العديدين المتحدين، اكثر مما هو في الشخص الواحد.)). كما ان هذه ((الهيمنة الاخلاقية للأكثرية تقوم كذلك على فكرة ان

مصالح العدد الاكبر ينبغي ان تتفوق على مصالح العدد الاصغر.)) ولكن الاكثرية تمثل في نظر (توكفيل) الطغيان. لقد كتب بهذا الصدد قائلاً ((هنالك اناس لايخشون القول بأن الشعب، على الاقل في الامور التي تعنيه، لايستطيع ان يخرج عن الحدود التي تقررها العدالة والعقل. وبالتالي ليس هنالك ما يخشى من ان تمنح الاكثرية التي تمثله كل السلطة. ولكن هذه اللغة هي لغة عبيد. فما الذي تعنيه اكثرية بشكلها الجماعي اذا لم تعن فردا يمتلك آراءا، وفي الغالب مصالح، معارضة لفرد آخر تمثله الاقلية؟. واذا ما سلمتم بأن انسانا مجهزا بكل السلطة بأستطاعته ان يتعسف بها ضد خصومه، فلماذا لاتسلمون بحدوث نفس الشيء بالنسبة للأكثرية؟ هل ان الناس، بأجتماعهم سوية في اكثرية، يغيرون من طبيعتهم؟ بالنسبة لي لا اعتقد ذلك. ان السلطة الكلية التي ارفض منحها الى واحد من امثالي ارفض منحها الى العديدين منهم.))

ان السلطة الكلية، أو بالاحرى الطغيان المحتمل الذي يتمثل بالاكثرية، تشكل خطرا يهدد في المستقبل الحرية. ولاشك ان هذه الحقيقة تكشف، في نظر (توكفيل)، عن واحد من الشرور التي تترتب على الحالة الاجتماعية الديمقراطية، ولو انه في ظلها يتم التخلص من الشر الاعظم الا وهو السلطة غير المحددة للشخص الواحد.

و (توكفيل) يورد العديد من لامثلة وهو في معرض اثبات هذا

الذي يذهب اليه. وبقدر ما يعنى بالحرية العقلية فأنه يذهب الى ان عصر الديمقراطية، عصر المساواة، يتميز بالنزعة الفردية في مجال التفكير. ((ففي كل العمليات الذهنية لا يلجأ الامريكي الا الى الجهد الفردي لعقله)) وهو بالتالي لا يلجأ في ذلك الى التقليد، كما لا يلجأ الى الرجال العظام الذين يتعايش معهم. انه يتخذ لنفسه القاعدة اللازمة لأصدار اي حكم. ولكن مع ذلك فأنه يجد نفسه في كل ذلك ملزما على ان يكون دائما الى جانب ((المجموع)) من امثاله، اي الى جانب العدد الكبير، الى جانب الاكثرية. وذلك يبدو طبيعيا بالنسبة له طالما انه يقر بعدم عجز الجمهور وضعفه بالقياس اليه هو نفسه.

ان (توكفيل) وهو يرى في الاكثرية نموذجا للطغيان لا يتردد في تخوفه من الجهة التي تجسد هذه الاكثرية. فالناس وقد اصبحوا اقوياء بسبب انهم اصبحوا اكثرية لايطيقون الصبر ازاء العقبات التي يمثلها الآخرون وقد اصبحوا اقلية. وهو لايتردد في ايراد مثل توضيحي لهذه العلاقة التي من المحتمل قيامها بين الاكثرية والاقلية. فهو يقول: ((ليس هنالك من احد يريد التمسك بالقول بأن شعبا بأستطاعته ان لايتعسف ازاء شعب آخر.)) وذلك عندما يستشعر القوة بالقياس الى الثاني. والعلاقة بين الأحزاب يحكمها، في نظر (توكفيل) هذا المثل، بكلمة اخرى، ان الحزب الذي يمثل الاكثرية هو الحزب القوي. وبالتالي فأنه سوف يمثل الطغيان الذي قد لايحول دون التعسف تجاه الاحزاب التي تشكل الاقلية. وذلك

يبدو طبيعيا طالما ان ((الاحزاب تشكل، شعوبا صغيرة داخل الشعب الكبير، وانها، فيما بينها، في حالة علاقة متميزة هي حالة علاقة بين اجانب. واذا ما كان يبدو طبيعيا ان يكون شعب جائر تجاه شعب آخر فكيف بالامكان ان ننكر ان حزبا يستطيع ان يكون جائرا تجاه حزب آخر؟)) ثم يضيف (توكفيل) موضحا فيقول : ((يحصل في بعض الاحوال، لدى شعب مجزأ في الآراء، ان التوازن ما بين الاحزاب يفتقد، احدها يحصل على هيمنة واسعة لايمكن مقاومتها، انه عند ذاك يحطم كل العقبات ويقيد خصمه ويستثمر المجتمع بكليته لصالحه، والمقهورون يأخذهم اليأس فيشكون بالنجاح، فيختفون او يسكتون، ويسيطر عليهم الجمود والصمت الشاملان، والامة ستبدو بأعتبارها متحدة في الفكر. ان الحزب المنتصر سينهض ليقول : لقد حققت السلام في البلاد. ولكن في ظل هذا الاجماع الظاهري ستختفي الانقسامات العميقة، كما تختفي المعارضة الحقيقية.)) وهكذا نرى (توكفيل) يربط ربطا وثيقا بين واحد من عيوب الديمقراطية ووجود الاحزاب.

ولكن (توكفيل) لايقف عند حد تشخيص هذا العيب، وانما يحاول البحث عن عيب آخر. فقد لاحظ (توكفيل) ان العصور التي تتميز بهيمنة المساواة لاتتمخض عن اناس يتميزون بالبحث في اعماق ذواتهم الخاصة عن معتقداتهم فحسب، بل يتميزون كذلك بتوجيه كل عواطفهم نحو ذواتهم الخاصة. ان الفردية تعبير حديث انجبه فكر جديد. ان آباءنا لم يكونوا يعرفون، كتعبير، الا

الانانية. ان الانانية هي حب انفعالي للذات من شأنه ان يدفع بالانسان الى ان يحيل كل شيء الى نفسه فقط، وان يفضلها في كل شيء. اما الفردية فأنها عاطفة واعية وهادئة تهيأ كل مواطن لأن ينفرد بذاته عن جمهور امثاله، وان يقف جانبا هو وعائلته واصدقاؤه، بحيث انه، بعد ان يكون قد خلق مجتمعا صغيرا يتناسب واستعمالاته الخاصة، يترك المجتمع الكبير ليتدبر امر نفسه بنفسه. والفردية في نظر (توكفيل) ((ذات اصل ديمقراطي، وهي تهدد بخطر التقدم بقدر ما تتقدم المساواة في الشروط.))

ويعقد (توكفيل) في هذا المجال مقارنة بين الديمقراطية والارستقراطية. فيشير الى ان الارستقراطية تربط الرعايا فيما بينهم بسلسلة طويلة من الروابط تبدأ من الفلاح وتنتهي الى الملك، وكل واحد من حلقات هذه السلسلة يبدو محميا من قبل الآخر الذي يجد نفسه فوقه في المرتبة الاجتماعية والذي يكون عادة ملزما بحماية من هو تحته في المرتبة الاجتماعية، ويشعر في نفس الوقت، بالحاجة لحمايته ويطلبها منه. اما الديمقراطية، فأنها على العكس من ذلك تحطم هذه السلسلة وتترك كل واحد بمعزل عن الآخر. ليس هذا فقط، وانما يلاحظ (توكفيل) ان الارستقراطية، وهي تحافظ على هذه السلسلة، تحرص على ضمان استمراريتها ودوامها بين الاجيال. فهي تشد الاموات الى الاحياء، والى اولئك الذين يولدون في المستقبل. اما الديمقراطية فعلى العكس من ذلك، فهي بقدر ما تحطم هذه السلسلة تحطم في نفس الوقت عرى

التواصل ما بين الاجيال. فهذه الاخيرة تظهر وتتغير وتختفي دونما علاقة تربط بينها. لقد كتب (توكفيل) قائلا بهذا الصدد: ((لدى الشعوب الارستقراطية تبقى العوائل لعصور عديدة في نفس الحالة، وغالبا في نفس المكان. ان هذا من شأنه ان يجعل كل الاجيال ماثلة. ان الانسان يعرف، دائما تقريبا، ظهيره ويحترمه، وهو يقوم، بمحض ارادته، بواجبات تجاه الآخرين، وقد يحصل له غالبا ان يضحي بمتعه الشخصية من اجل هذه الكائنات.)).

ثم يخلص (توكفيل) مما تقدم الى التأكيد بأن الفردية التي تنتهي اليها الديمقراطية تميل في جوهرها الى ان تكون شرا اخلاقيا عظيما، بقدر ما تمثل في نظره نموذجا للفوضى الاجتماعية، وبقدر ما تمثل هذه الفوضى الاجتماعية الطريق المعبد نحو العبودية. لقد اخذ (توكفيل) على عاتقه مهمة استنكار هذا الطريق امام معاصريه الذين كان يراهم بأم عينه وهم يسيرون فيه.

ان (توكفيل) كان قد اتخذ موقفا سلبيا من الاحزاب ورجال السياسة الذين يجدون انفسهم على رأسها، لأنه وجد فيها وفيهم ادوات لتكريس الفردية من خلال انطلاقها وانطلاقهم من المصالح الخاصة. لقد كتب بهذا الصدد قائلا: ((ان كل كفاءة رجال السياسة تتمثل في تشكيل احزاب. ان الرجل السياسي في الولايات المتحدة يتوخى، قبل كل شيء، تلمس مصلحته، كما يتوخى البحث عن المصالح المماثلة التي من الممكن ان تتجمع حول مصلحته. بعدها يعني، بلاشك، بأكتشاف ما اذا كان يوجد من باب

الصدفة في العالم مذهب او مبدأ يمكن ان يوضع على رأس هذه الجمعية الجديدة لتمنح نفسها الحق في ان تقدم نفسها للجمهور بدلالته وتتحرك بموجبه)). ولكن مثل هذا المذهب او المبدأ لايشكل جزءا من الحزب، وانما حاله سيكون حال الامتياز الذي كان يملكه الملك من قبل في ان يضع صورته في اول الكتاب، فأذا كانت هذه الصورة تدرج مع الكتاب، فأنها بالمقابل لاتشكل جزءا منه. فالاحزاب تبقى تعرف بدلالة المصالح الخاصة التي تكرسها، وليس بدلالة المذهب او المبدأ الذي يلصق بها بشكل مفتعل، وربما من اجل حزمة هذه المصالح الخاصة. التي كان (توكفيل) يناصبها العداء.

ليس هذا فقط، وانما لاحظ (توكفيل) ان المجتمعات الارستقراطية تتمتع بشكل طبيعي بوجود الهيئات الوسيطة، او الهيئات الثانوية التي تقوم ما بين الفرد والدولة، والتي كان (مونتسكيو) قد/اكد على اهميتها. اما المجتمعات الديمقراطية فأنها، تخضع، وبشكل طبيعي، لفكرة مناقضة. اذ انها تتمسك بالسلطة الوحيدة المركزية التي تمارس دونما وساطات، وتضغط بكل ثقلها على الافراد. وهكذا فانه سوف لن يكون هنالك ما بين الفرد والدولة ((مجتمعات جزئية))، على حد تعبير (روسو) في ((العقد الاجتماعي))، اذ سوف لن يوجد الا مجتمع واحد يتمتع بسلطة واحدة مركزية. ثم يتساءل (توكفيل) عن مدى الصغر الذي سيبدو عليه الفرد في مثل هذه الحال، خصوصا وانه يجد نفسه، بفعل

ذلك، بدون حماية.

ويلاحظ (توكفيل) كذلك انه في ظل المساواة التي توفرها الديمقراطية سوف يجد الناس انفسهم امام صعوبة انتزاع انفسهم من الاهتمام بشؤونهم الخاصة ليهتموا بالشؤون العامة، طالما ان الفردية دينهم. وهكذا فأنهم سوف يميلون الى ان يتيحوا للسلطة المركزية فرصة التمتع بحقوق كبيرة بقدر انفرادها بالاهتمام بالشؤون العامة. وذلك يبدو في نظر (توكفيل) طبيعيا، لأنها ستبدو لوحدها ((الممثلة المرأية والدائمة للمصالح الجماعية)). ومرة اخرى يشير (توكفيل) الى ان الفرد، في مثل هذه الحالة، سيبدو ضعيفا، ذلك لأنه، في اطار الفردية التي تتميز بها الديمقراطية سيجد هذا الفرد نفسه مفتقدا لأي سند، وهذا الضعف سيدفع به الى ان يرتمي اكثر في احضان هذا ((الكائن الشنيع))، على حد تعبيره، الذي هو الدولة. ان هذه الاخيرة ((ستنهض لوحدها قوية امام هذا الضعف الشمولي.))

أننا في مثل هذه الحالة سنجد انفسنا، على حد اعتقاد (توكفيل) امام استبداد من نوع جديد. ان الاستبداد التقليدي الذي عرفته المجتمعات القديمة كان يضغط بثقله، ولكن على بعض الناس فقط. لقد كان عنيفا، ولكنه بالمقابل كان محدودا. ولكن الاستبداد الذي تنطوي عليه الديمقراطية يبدو ((اكثر سعة، واكثر عذوبة، وهو يملك القدرة على ان يحطم الناس دون ان يثير في نفوسهم الامتعاض.)) انه ليس عنيفا وليس قاسيا الا في لحظات نادرة هي

لحظات الخطر الداهم. انه استبداد اوصياء اكثر منه استبداد طغاة.

امام هذه الصورة القاتمة التي تقترن بها الديمقراطية نجد (توكفيل) يبحث عن العلاج. ويبدو ان الحرية هي التي ستمثل في نظره هذا العلاج. لقد كتب قائلا: ((من اجل محاربة الشرور التي من الممكن ان تجلبها المساواة لايوجد هنالك الا علاج واحد هو الحرية السياسية.))، فهي لوحدها جديرة بأن تجعل الثورة الديمقراطية التي تحمل في ثناياها خطر الاستبداد ذات جدوى بالنسبة للأنسانية. فينبغي بذل الجهد من اجل ((اخراج الحرية من اعماق المجتمع الديمقراطي الذي شاء الله ان نعيش فيه.))

لقد اكد (توكفيل) انه في ظل المساواة سوف لن تكون دائرة الاستقلال الفردي اكثر سعة مما هي عليه في المجتمع الارستقراطي. بكلمة اوضح، في ظل المساواة سيكون المجتمع قويا بينما الفرد اقل قوة. لذا فأنه اذ يتمسك بالحرية فأنه يتمسك بها في اطار مفهوم متميز هو ((الحرية التي تجد قوتها في الاتحاد)). ويبدو ان الامريكان كانوا قد اكدوا هذه الحقيقة حيث حاربوا الفردية عن طريق اقامة المؤسسات الحرة التي تعبر عن هذا الاتحاد. وقد استفاد (توكفيل) من هذه التجربة ليؤكد بأن الحرية ستبقى في خطر اذا لم يوجد امام هذه السلطة العليا التي تسموا على الجميع بأسم الجميع ((اية عقبة تستطيع ان تحد من سيرها

وتمنحها الفرصة لتكون معتدلة.)) والمؤسسات الحرة، في نظر (توكفيل) هي تلك المؤسسات التي تلزم المواطنين على الخروج من ذواتهم ونسيان مصالحهم الخاصة من اجل الاهتمام بالشؤون العامة وتمنحهم الافكار والعواطف المتناسبة مع العمل بشكل مشترك لتنهزم بهذا روح عدم المبالاة التي هي بنت الفردية. وفي المقدمة من هذه المؤسسات يضع (توكفيل) الجمعيات بالاضافة الى الهيئات المحلية والدينية.

لقد كتب (ريمون آرون) في كتابه ((مراحل الفكر العلم - اجتماعي)) بهذا الصدد قائلا: ((ان (توكفيل) يضيف تحفظين سياسيين يتميزان بأنهما نصف دستوريين، ونصف اجتماعيين،وهذان التحفظان يسهمان، على حد اعتقاده في حماية الحرية. الاول يتمثل في حرية تكوين التجمعات، والآخر يتمثل في الاستعمال العيني لهذا النوع من الحرية الذي يتخذ شكل قيام العديد من التنظيمات الطوعية. فبمجرد ان تطرح قضية ما على مدينة صغيرة او قرية، وحتى على الدولة الفدرالية نفسها، فأن عددا محترما من المواطنين يسارع الى ان ينتظم في منظمات طوعية غايتها دراسة، وربما ايجاد الحل لمثل هذه القضية المطروحة، سواء تعلق الامر ببناء مستشفى في مدينة صغيرة او وضع حد لحرب قائمة الخ...))

لقد كتب (توكفيل) قائلا: ((منذ اللحظة التي يعالج فيها المرء الشؤون المشتركة بشكل مشترك، فأن كل انسان سوف يدرك انه ليس تماما مستقلا عن امثاله، وانه من اجل ان يحصل على

اسنادهم ينبغي عليه ان يسهم في اسنادهم))

ان العدد الهائل من الجمعيات في الولايات المتحدة كان قد اثار دهشة (توكفيل). وهو يبين لنا ان الامريكان من كل الاعمار ومن كل المراكز ومن كل الميول يتحدون بأستمرار في جمعيات من اجل ان يعملوا دونما اللجوء الى السلطة ضد شرور الحياة ومشاكلها : الاطفال في المدارس ينظمون فيما بينهم العابهم، ويقومون بالمعاقبة المترتبة على المخالفات في هذا المجال، وعابروا الطريق امام احدث الطرق يشكلون فيما بينهم جمعية للتصدي لمثل هذه الاحداث دونما اللجوء الى شرطة المرور. وهكذا فأن اي موضوع خطير او مفيد يثير النشاط الجمعي : الاعياد، تنظيم الندوات، بناء المستشفيات، بناء الكنائس الخ... ((فلا يوجد هنالك الا الارادة الانسانية التي لا يأخذها العجز، فهي التي تبلغ الاهداف عن طريق النشاط الحر للقوة الجماعية للأفراد.))

و (توكفيل) يرى ان هنالك علاقة وثيقة بين قيام الجمعيات والمساواة الديمقراطية. فالناس في المجتمعات الارستقراطية ((ليسوا بحاجة الى ان يتحدوا من اجل القيام بعمل. ذلك لأنهم مشدودون فيما بينهم سوية بشكل قوي. فكل مواطن، غني وقدير، يشكل بحد ذاته في هذه المجتمعات جمعية دائمة واجبارية مكونة من كل أولئك الذين يمسك بهم ضمن تبعيتهم له، والذين يدفع بهم الى تنفيذ رغائبه.)) اما في المجتمعات الديمقراطية فمثل هذه

الجمعيات تبدو ضرورية بالنسبة للأفراد، ذلك لأنهم سوف يكونون، في نفس الوقت، مستقلين وضعفاء، فلا يستطيعون ان يقوموا بمفردهم بأي شيء، وكل ما لم يقوموا به عن طريق تجمعهم في جمعيات ستقوم به الحكومة. وعمل الحكومة سوف لن يكون فقط غير مرض، وانما كذلك خطيرا. وخطيرا لأن ((العواطف والافكار سوف لا تتجدد، والقلب سوف لن يكبر، والعقل الانساني سوف يتقدم الا بعمل الناس المتبادل.)) والجمعيات هي التي تولد مثل هذا العمل المتبادل وتصونه، على خلاف السلطة التي يقود تدخلها الى اطفاء جذوته وقتله.

ان (توكفيل) يخلص مما تقدم الى القول: ((من اجل ان يبقى الناس متحضرين، او من اجل ان يكونوا متحضرين. ينبغي ان يقوم بين ظهرانيهم فن التجمع، وان تبقى بنفس الشكل الذي تنمو فيه المساواة في الشروط.))

ان بلوغ (توكفيل) مثل هذه الخلاصة يوحي بأرتضائه لوجود الاحزاب بأعتبارها هي الاخرى تجمعات. ولكن الامر ليس كذلك. ان (توكفيل)، وهو يتحدث عن ضرورة قيام التجمعات، لم يكن ينصرف بذهنه ابداً الى التجمعاتالسياسية بما فيها الاحزاب. وقد قال بهذا الصدد: ((ان الامر لايتعلق الا بتجمعات تشكل في اطار الحياة المدنية والتي موضوعها ليس من السياسة بشيء.)) ولا يتردد (توكفيل) في التقليل من قيمتها حيث يقول: ((ان التجمعات السياسية التي توجد في الولايات المتحدة لا تحظى الا

بقيمة ثانوية وسط هذه اللوحة الهائلة التي يمثلها هذا المجتمع الهائل من التجمعات.))

ومثل هذا الموقف يمكن ان يفسر بدلالة نظرته المتميزة الى التجمعات. فهذه اذ تقوم انما تقوم مرتكزة الى روح التضامن. فقد كتب قائلا: ((من المناسب ان يتم تحريك الفكرة القائلة ان واجب الانسان، بالاضافة الى مصلحته، يتمثل في ان يكون مفيدا لأمثاله من الناس)). واذا كانت هذه التجمعات تقوم مرتكزة الى مبدأ الحرية، فأن (توكفيل) كان قد سبق له ان ادرك ضرورة قيام الحرية داخل الاتحاد الذي يعبر عن روح التضامن. ان هذه المنطلقات حكمت موقفه السلبي تجاه التجمعات السياسية التي ربط قيامها بالاختلافات التي تقوم بين الافراد.

ان (توكفيل) كان قد اوضح ان البلاد الواسعة قد تحتضن سكان مختلفين فيما بينهم مهما اتحدوا تحت ظل نفس السيادة. اذ انهم يبقون محتفظين بمصالح متعارضة. وعن هذا يأتي التعارض الدائم فيما بينهم. ان القطاعات المختلفة لنفس الشعب بدلالة هذا التعارض في المصالح لاتشكل في مثل هذه الحالة احزابا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وانما تشكل بالاحرى امما متمايزة. واذا ما وقعت الحرب بينها فأن مثل هذه الحرب ستكون حربا بين امم متخاصمةو، وليس صراعا ما بين زمر. ((ولكن عندما يختلف المواطنون فيما بينهم حول النقاط التي تخص كل الاجزاء التي تتكون منها البلاد، كالنقطة التي تتعلق بالمباديء العامة للحكم،

عند ذاك سيتم ميلاد ما ادعوه بالاحزاب.)) فالاختلاف، في نظر (توكفيل)، وليس روح التضامن، هو القاعدة التي تقوم على اساس منها الاحزاب، مما يجعلها متميزة عن التجمعات الاخرى، وفي نفس الوقت مرفوضة من قبله.

وانسجاما مع اتجاهه هذا يقييم الاحزاب الامريكية تقييما يتسم بنوع من الايجابية لسبب بسيط جدا يتلخص في انه وجدها اقرب ما تكون الى التجمعات التي تقوم على اساس من روح التضامن، منها الى الاحزاب الحقيقية التي تقوم على اساس من الاختلاف. لقد اشار (ريمون آرون) الى ذلك عندما اوضح ان (توكفيل) يرى ان الاحزاب الامريكية تتميز عن الاحزاب الاوربية في انها لا تقوم على اساس من اختلاف في الاعتقادات الايديولوجية، وانما تقوم في الجوهر لغرض تنظيم المصالح وذلك من خلال مناقشة القضايا التي تطرح على المجتمع مناقشة ذات طبيعة بركماتية. وبكلمة موجزة يمكن القول مع (هارولد لاسكي) في تقديمة لكتاب (توكفيل) ((عن الديمقراطية في امريكا)): ((ان (توكفيل) كان مقتنعا ان الاختيار العفوي يمثل سر الحرية)) وهذا ما لاتستجيب اليه الاحزاب بقدر ما تمثل تجمعات منظمة.

لقد كتب (توكفيل) قائلا: ((اني امتلك اتجاه المؤسسات الديمقراطية تذوقا فكريا، ولكنني ارستقراطي بالغريزة، بمعنى آخر، انني احتقر واخشى الجمهور. اني احب الحرية والمساواة واحترام الحقوق، ولكن ليس الديمقراطية)) بمعنى آخر ان (توكفيل)

يتمسك بالليبرالية، ولكنه لايتمسك ببعض نتائجها كالديمقراطية. ولعل ذلك هو الذي جعل من تمسكه بالليبرالية تمسكا مشوبا بالنسبية. وفي الاخير يمكن القول بأن الليبرالية النسبية التي تمسك بها (توكفيل) هي شكل من اشكال التوفيق ما بين الأرستقراطية والليبرالية المطلقة التي كانت تجتاح امريكا في الواقع.

المبحث الثاني : الافكار السياسية الليبرالية المطلقة

ان مقولة التقدم، في نهاية القرن التاسع عشر ستحتفظ بحيويتها في انكلترة وفي امريكا، وذلك بسبب الطابع الديناميكي الذي اتخذه اقتصاد هذين البلدين. فالتوسع الصناعي والتجاري بوجه خاص كان قد سمح بأستمرارية الثورة الاقتصادية في هذين البلدين، مما تمخض عنه نوع خاص من الليبرالية يتجاوب مع استمرار هذه الثورة الاقتصادية. بكلمة اوضح إن الطابع الديناميكي الذي اتخذه الاقتصاد في هذين البلدين افرز ليبرالية ديناميكية.

والليبرالية الديناميكية تتميز بالحرص على الابقاء على كل مقومات الليبرالية في حالة من الفعالية الدائمة، وعلى استبعاد كل المعوقات التي من شأنها ان تعرقل فعالية هذه المقومات. بكلمة اوضح ان الليبرالية الديناميكية، بخصائصها هذه، تعبر عن الليبرالية المطلقة التي اخذ بها العديد من المفكرين لاسيما في انكلترة وامريكا.

اولا : جرمي بنتام

ينحدر (جرمي بنتام Jeremy Bentham) (1748 - 1832) عن اسرة ثرية. فقد كان جده من رجال الاعمال فكون ثروة من اشتغاله بالاعمال المالية والتجارية. وكان والده ميسور الحال طوال حياته، وبذل مجهودا كبيرا في تربية ابنه ففي سن السابعة ارسل (بنتام) الى مدرسة (وستمنستر)، ثم انتقل الى جامعة (اكسفورد) في الثانية عشرة، وحصل في الخامسة عشرة على درجة بكالوريوس في الآداب. وكان ابوه، وهو رجل شديد الميل الى التعاظم، يرغب في ان يحتفظ ابنه بعلاقة مع اللوردات والعظماء في الجامعة، ولكن (بنتام) كان حيبا يفضل الكتب على اللهو. والتحق (بنتام) بمهنة المحاماة ليرضى اباه، ولكنه ارضى نفسه بأن اهتم بالاصلاح القانوني اكثر من اهتمامه بالممارسة القانونية، مما جعله يواجه بعض الصعوبات المالية.

لقد كان (بنتام) غريب الاطوار خجولا الى حد لا يكاد يصدقه العقل، لا يخرج عن نطاق نظام رتيب فرضه على نفسه. ولكنه كرسه في نفس الوقت لضمان تكوينه الفكري، والانتاج الفكري.

ان تكوين (بنتام) الفكري هو تكوين فرنسي بالدرجة الاساسية. نعم كان (هيوم) قد ترك اثرا في فلسفته، كما ترك (هارتلي Hartley) اثرا في تفكيره السيكولوجي. كما ان اول مبادئه الاخلاقية وجدت في كتاب (هتشسون Hutcheson) المعنون

((تحقيق حول الخير والشر الأخلاقيين)) بنفس الالفاظ تقريباً، على حد قول (برتراندرسل). الا ان اتجاهاته الفكرية كانت قد طبعت بطابع الفلسفة الفرنسية التي كانت سائدة قبل الثورة الفرنسية. فكان (فولتير) يثير اعجابه، وخضع لتأثير (هلفسيوس) وتحمس له. فقد قرأ (هلفسيوس) سنة (١٧٩٦). فكتب قائلا: ((لقد كان (هلفسيوس) بالنسبة لعالم الاخلاق ما كان (بيكون) بالنسبة للعالم المادي، واذن فـ (بيكون) عالم الاخلاق قد وجد، اما (نيوتن) عالم الاخلاق فلم يأت بعد.)) ولعلنا لا نجانب الصواب اذا ما افترضنا ان (بنتام) كان يصبو لأن يكون هو (نيوتن) عالم الاخلاق.

وعندما قرأ (بنتام) كتاب (بيكاريا Beccaria) ((في الجرائم والعقوبات)، كان رأيه فيه اعظم من رأيه في (هلفسيوس) نفسه. فقد كتب يقول: ((آه يا استاذي، يا سيد المبشرين بالعقل، يا من رفعت بلادك ايطالية عالية فوق انكلترة، وقد اضيف، فوق فرنسا كذلك، لولا (هلفسيوس)، دون ان يكتب في القانون، قد ساعدك وامرك بآرائك الاساسية. انت يا من تتحدث بنوع من العقل عن القانون عندما كان الناس في فرنسا لاينطقون الا بلغو الحديث، حديث هو العقل نفسه اذا قورن باللغو الذي كان ينطق به الانكليز، وانت يا من جلت جولات نافعة في طريق المنفعة، ماذا ابقيت لنا ان نفعله؟ ان الذي ابقيته هو الا نحيد ابدا عن ذلك الطريق))

وعملت رحلته الى فرنسا سنة (١٧٧٠) وهو في الثانية والعشرين من عمره على تقوية التأثير الفرنسي في نفسه. والواقع انه ظل طوال حياته، ومن عدة نواح، فيلسوفا فرنسيا من فلاسفة عهد لويس السادس عشر.

وبالمقابل فأن شهرة (بنتام) كانت قد عمت فرنسا. خصوصا بعد أن ترجمت مؤلفاته ، من قبل احد تلاميذه ، الى الفرنسية . وقد بلغ من شهرته في فرنسا ان الجمعية الوطنية الفرنسية كانت قد انتخبته ، في اعقاب الثورة الفرنسية ، مواطنا فرنسيا. الا انه كان ما يزال ينتمي الى حزب المحافظ. وسرعان ما عافت نفسه الثورة، ونسيته الثورة ايضا في نفس الوقت تقريبا ، لينتشر صيته في اصقاع اخرى من العالم الا في بلده انكلترة ، اذ قلما عرف اسمه فيها.

ان فلسفة (بنتام) تقوم على اساسيين احدهما سيكولوجي والآخر اخلاقي. وقد دونهما بأيجاز في مذكرة كتبها لأستعماله الخاص :

((((مبدأ التداعي))، (هارتلي)، الصلة التي تربط بين الافكار واللغة، وبين الافكار والافكار.)) مبدأ السعادة الكبرى (بريستلي) طبقة (بنتام) على كل فرع من فروع الاخلاق بتفصيل، وقد سار فيه (هلفسيوس) بعض هذا الطريق نفسه.))

ان ((مبدأ التداعي)) الذي يشكل الاساس الاول في فلسفته كان قد اخذه عن (هارتلي). ولكن (برتراند رسل) يذهب الى

الاعتقاد بأنه قبل (هارتلي) كان (هيوم) ((ولم يكن ما أبتكره (هارتلي) هو مبدأ التداعي، ولكن الذي ابتكره هو التوسع فيه، فوق ما يجب، ليعم كل الظواهر العقلية.)) وهذا المبدأ لم يتغير منذ (بنتام) حتى الآن الا ما طرأ عليه من تبديل في المصطلحات. فبدلا من ((مبدأ التداعي))، نتحدث الآن عن ((الفعل العكسي المشروط)) الذي قال به (بافلوف). والفارق الوحيد هو ان ((الفعل العكسي المشروط)) عند (بافلوف) هو فعل فسيولوجي، بينما ((التداعي)) عند (بنتام) هو تداعي عقلي خالص. فالسياسي قد يذكر باللص والشواء قد يذكر بالمسكر، والسكين قد تذكر بالرقبة والتداعي كما يعرف الجميع وسيلة من وسائل القبض على المجرمين ولكن (بنتام) كان يرغب من ورائه اقامة مجموعة قوانين، وعلى نحو اعم، نسق اجتماعي، يجعل الناس بطريقة آلية فضلاء. وعند هذه النقطة صار مبدأه الثاني، ((مبدأ السعادة العظمى)) ضروريا من اجل تعريف الفضيلة.

ان (بنتام) يرجع هذا المبدأ الى (بريستلي). ويرى (برتراند رسل) ان هذا الاخير ليس له فضل خاص في وضعه. فهو متضمن بالفعل في فلسفة (لوك)، وفضل (بنتام) لا يتمثل في الصياغة النظرية لهذا المبدأ، بل في تطبيقه له تطبيقا نشيطا على مشكلات عملية متنوعة.بعد ان حلل (بنتام) اصول العمل البشري استنتج ان الناس يعملون بدافعين : اجتلاب اللذة، ودفع الالم، ((ولهم وحدهم ان يعينوا ما يجب ان نقوم به وان يحددوا ايضا ما

سنفعله))، على حد قوله. وهكذا يكافح كل انسان من اجل ادراك السعادة، تلك الحالة التي يختبر فيها اكبر عدد من اللذات، واقل قسط من الآلام. وعلى الاخلاق ان تعين مباديء التصرف التي توصله الى هذه الحالة.

بكلمة اخرى ان (بنتام) اعتبر الانسان حيوانا يستجيب بشكل متباين لما هو مرضي بالنسبة له وما هو غير مرضي. ان المجتمع بمقدوره ان يفرض عقوبات من اجل ضمان النظام، ولكن هذه العقوبات ينبغي ان تكون محسوبة علميا بطريقة يكون فيها مجموع اللذة او السعادة قد اصبح في حده الاعلى والالم في حده الادنى. ان هذا ما يسمى بالمنفعة.

ان مبدأ المنفعة هذا بدا في نظر (بنتام) مؤهلا لأن يكون اساسا لعلم متكامل خاص بالانسان بموجبه ينبغي ان يكون ما هو نافع المعيار الوحيد للسلوك الانساني والتشريع، وينبغي ان يحل كليا محل مبدأ الخير والشر. وبهذا الشكل فأن العلم سيأخذ كليا مكان الاخلاق والدين. ان المنفعة من الممكن من الناحية الفعلية ان تقاسى، كما يعتقد (بنتام)، وبالتالي ينبغي ان يكون بالامكان ان يقرر، بطريقة موضوعية بشكل مطلق، ما هو مناسب ان يعمل او لا يعمل في اطار النشاطات الانسانية.

ان هذه الامكانية في قياس المنفعة هي بالبداهة النقطة الحاسمة. و (بنتام) في كتابه الاول: ((مباديء الاخلاق والتشريع)) (١٧٨٩) بذل جهدا متميزا من اجل ان يبين انه بالوسع قياس ما هو نافع.

بكلمة اوضح ان قيمة لذة ما او الم ما (المنفعة او الحرمان من المنفعة) يعتمد، على حد قوله، على الظروف التالية : كثافته، مدته، يقينه، قرب حدوثه، جدواه، نقاوته، اتساعه.

لقد اهتم (بنتام) بالمقام الاول بالاصلاح القانوني، وبشكل خاص القانون الجنائي، وكرس نفسه له مع نوع من الايثار. ويذهب (جون هرمان راندال) الى التأكيد بأن (بنتام) تدرب على مهنة القانون لكن عقله ثار ضد مجموعة الاعتقادات التقليدية المشوشة التي كان يتكون منها القانون الانكليزي حينذاك. ولم يكن اي احترام للماضي او لما يزعم انه ممعن في القدم. وقد اعتقد وفقا للطريقة النموذجية في القرن الثامن عشر ان كل قانون يجب ان يعكس بالاستناد الى خدمته لحاجات اليوم، وان ما لايستطيع ان يثبت امام هذا المقياس يجب اهماله مهما كان تاريخ حياته، او مهما كانت شهرة المدافعين عنه. وكانت مباديء برنامجه في الاصلاح القانوني تقوم على ان يكتشف المشرع اولا ما يرغب الناس به ويحتاجونه، ثم يضع القوانين لتأمين ذلك. والمعيار الذي ينبغي ان يتبع في قياس الحاجة هو المنفعة. بكلمة اوضح ان على المشرع ان يحدد الشيء الذي سيعود بأعظم السعادة لأكبر عدد من الناس، وان يضعه في شكل قانون. لقد قال: ((يمكن ان يقال عن عمل ما انه يتفق مع مبدأ المنفعة عندما يكون الاتجاه فيه لزيادة سعادة المجتمع اكبر من اي اتجاه لأنقاصها.)) ثم يقول: ((ان سعادة الافراد الذين يتألف المجتمع منهم، اي لذاتهم وامنهم، هي

الغاية الوحيدة والنهائية التي يجب ان يضعها المشرع نصب عينيه. والمقياس الوحيد الذي بالاستناد اليه يجب على كل فرد ان يكيف سلوكه قدر ما يعتمد ذلك على المشرع.))

وترتيبا على ما تقدم، ربما يمكن القول بأن فلسفة (بنتام) القانونية تتميز بطابعها التجريبي، بقدر ما تجد في المنفعة اساسا لها. فمن زاوية المنفعة كل عقوبة هي شر، انها جنحة مضادة مرتكبة بدلالة سلطة القانون. ان العقوبة الشرعية هي نوع من الخدمة المفروضة على ذلك الذي يخضع لها من اجل خير المجتمع. ان العقوبة بالنسبة للجانح تحدث لذة بالانتقام بالنسبة للطرف المتضرر. ولكن هذه اللذة لاتكفي من اجل تبرير العقوبة، ذلك لأن شر الخسارة يغلب على خير الكسب.

وبالنسبة للمفكر (بنتام) كل عمل مضر بالنسبة للجماعة ينبغي ان يرقى به الى مستوى الجنحة. غير ان الشر يتنوع طبقا لأولئك الذين يعانون منه. وهو يصنف الجنح الادنى. وقد اقام (بنتام) نوعا من الرياضيات الاخلاقية التي تتسم بالنسبية طبقاً للمنفعة. ان العقوبة ينبغي الهبوط بها الى الحد الذي يضمن التناسب ما بين العقوبات والجنح. ان الشر المترتب على العقوبة ينبغي ان يتفوق على المزية المترتبة على الجنحة، ولكن بأقل قدر ممكن. وهو يرفض فكرة نعومة العقوبة، كما طالب بذلك (بيكارديا)، وهو يتطلع الى عقوبة ((اقتصادية)) محسوبة بدقة معقولة، وشديدة، ولكن قصيرة. لقد رفض (بنتام) قانون العقوبات البريطاني الذي تميز

بالشدة، ورأى انه غير قابل للتطبيق. وفي الواقع ان حركة اصلاحية ارتسمت معالمها في هذا العصر في هذا المجال. انه الشكل النفعي والاجتماعي للمسيحية. ان السجون غاصة بالناس، وهي مدارس للشر. ان (بنتام) كان يتطلع الى ان يحل محل ترحيل السجناء الى استرالية السجن النموذجي الذي يتم فيه تهذيب السجناء، ولكن القواعد التي تحكمه تتميز بالشدة و ((الاقتصاد.))

بهذا الشكل كان (بنتام) قد طبق مبدأ المنفعة، الذي اخذ به، في ميدان شغل اهتمامه بشكل متميز، الا وهو التشريع كأساس للأصلاح الاجتماعي. وبهذا التطبيق كان قد كشف، في الواقع عن ابعاد هذا المبدأ لاسيما السياسية منها.

من اجل ان نفهم الابعاد السياسية لمبدأ المنفعة لدى (بنتام) ينبغي ان نتذكر حقيقة مهمة، وهي ان (بنتام) يجد نفسه، على حد قول (بونتي) ((عند نقطة التحول من ليبرالية القرن التاسع عشر)) الى الليبرالية النفعية. والليبرالية النفعية، على حد قول (توشارد) وجماعته، هي ((المذهب الخاص بعصر معين، وبلد معين، وطبقة معينة.... انها، وهي غريبة على كل شكل من اشكال الرومانتيكية، فلسفة تجارية...)). وكان (جون هرمان راندال) قد اوضح هذه الحقيقة بقوله: ((كان (بنتام) نفسه الناطق بلسان الطبقة الانكليزية المتوسطة. وقد بدا له ان ما تطلبه هذه الطبقة هو افضل شيء للمجتمع.)) وما كانت تتطلبه هو الحرية الاقتصادية التي

تشكل جوهر الليبرالية بصورة عامة.

كتب (توشارد) وجماعته بهذا الخصوص قائلين: ((ان (بنتام) عرف الاقتصاد السياسي على طريقة (آدم سمث) ليبدو بأعتباره ((معرفة الوسائل الخاصة بأنتاج الحد الاقصى من السعادة في الاحوال التي ترجع فيها هذه الغاية الاكثر عمومية في سببها الى انتاج الحد الاقصى من الثروة، والحد الاقصى من السكان.)). و (بنتام) نشر كتابا بعنوان ((دفاع عن الاقراض بفائدة)) اكد فيه تعلقه بالحرية الاقتصادية، حيث قال: ((ان الدولة ليس وظيفتها زيادة الثروة او خلق رؤس الاموال، وانما ضمان الامن في حيازة الثروة بمجرد ان يتم الحصول عليها. ان الدولة تقوم بوظيفة قضائية ينبغي استيفاؤها، غير ان وظيفتها الاقتصادية ينبغي الهبوط بها الى اقل قدر ممكن.)). ويعود (بنتام) في كتابه ((الوجيز في الاقتصاد السياسي)) ليؤكد قائلا: ((طبقا لمبدأ المنفعة، وبالنسبة لأي فرع من فروع التشريع، يتلخص الموضوع او الهدف المستهدف بأنتاج الحد الاقصى من السعادة خلال فترة زمنية معينة من اجل الجماعة)) ثم يعود ليؤكد بأنه من انصار امتناع الحكومة امتناعا كليا عن التدخل في القضايا الاقتصادية. وفي كتابه ((دفاع عن الاقراض بفائدة)) يعلن عن تمسكه بهذه الفكرة انطلاقا من مثل عيني. فقد ذهب، على حد قول (هنري دني) ((الى ابعد مما ذهب اليه (كنى) و (آدم سمث)، اذ حاول فيه ان يبين ان اي تشريع يمس معدل الفائدة سيكون مضرا، ذلك لأن ((اي تشريع ليس

بوسعه ان يقدر بشكل جيد مثلما بوسع الفرد ان يقدر فيما يخصه ما الذي يمكن ان تمثله العملة من قيمة بالنسبة له.))

والحجة التي تمسك بها (بنتام) في اصراره على ضرورة امتناع الحكومة عن التدخل في القضايا الاقتصادية تتلخص في (١) ان الثروة العامة ما هي الا حاصل الثروات الخاصة. وليس هناك اي شخص آخر غير الفرد بمقدوره ان يعلم ما ينبغي عمله من اجل زيادة ثروته. وليس هناك من هو مستعد ان يسعى وراء تحقيقه بذات الحماسة والمثابرة. (٢) ان تدخل الحكومة ينبغي بالضرورة ان يتضمن عنصر اكراه، في الوقت الذي يجلب فيه الاكراه الالم للأفراد. وربما يمكن القول ((ان هذا التدخل ضار من حيث انه لايوصل الى النتيجة المرغوبة بل يعيقها. وهو علاوة على ذلك ضار بصورة كلية دائمة من ناحية اخرى. وتلك انه يشكل تقيدا لحرية الفرد او ضغطا عليها. والالم هو النتيجة العامة التي ترافق الحس بمثل هذه الضُغط في اي وقت يختبره الفرد. وبأستثناءات قليلة محدودة فأن ادراك اكبر حد ممكن من السعادة يمكن تأمينه بصورة فعالة على افضل وجه بأن تترك كل فرد يسعى وراء اكبر قسط ممكن من اللذة بما يتناسب مع ما لديه من الوسائل. واذن ففن الحكم يصبح محدودا جدا.. والطلب الذي تتقدم به الزراعة والصناعة والتجارة الى الحكام هو متواضع ومعقول يشبه الطلب الذي تقدم به (ديوجين) الى (الاسكندر) اذ قال له : ((تنح جانبا ولا تحجب الشمس عني فنحن لسنا بحاجة الى اي فضل، وجل ما

نطلبه طريقا امينة وسالكة.)).))

وهكذا نجد لدى (بنتام) الموقف الثابت الذي نشهده لـدى (آدم سمث). ان الليبرالية النفعية لا تقول بأن الحريـة الاقتصادية تقـود الى الكمال الاجتماعي وانما تقول بأنها لاتتسبب الا بالضرر الاقـل. فينبغي ضمانها.

وعلى اساس من هذه المقولة حدد (بنتـام) موقفـه مـن الحـقوق الفردية. ولكن هذا الموقف بقي يتميز بطابعه البركماتي. وعلى هـذا الاساس فأنه رفض فكرة الحقوق الطبيعية بقدر ما وجد فيها نمطا من انماط الميثافيزيق، على حد تأكيد (توشارد) وجماعته. وترتيبا على هذا كان قد ذهـب الى الاعتقـاد بسـذاجة ((اعـلان حـقوق الانسـان والمواطن)) الذي صدر اثناء الثورة الفرنسية. ووجد فيه، على حـد قول (بـونتي) حشـدا مـن الحماقـة والاخـتلاط الـذهني. لقـد قـال (بنتام) ان حقوق الانسان لغو صرف، وحقوق الانسان الاساسية لغو يمشي على ساقين طويلين. اما ((اعلانهـم (الثوريـون الفرنسـيون) لحقوق الانسـان فهـو عمـل ميثـافيزيقي، بـل غايـة التطـرف في الميثافيزيقي.)) وقال ان من الممكن تقسيم مواده الى ثلاث فئـات : (١) المواد التي لاتعقل. (٢) المـواد الباطلـة. (٣) المـواد التـي لاتعقل والباطلة معا. ثم كتب قائلا: ((ما هـي حقيقـة الاشـياء؟ انـه ليس هناك ما يمكن تسميته بالحقوق الطبيعيـة، وليس هنـالك اشـياء كالحقوق السابقة لتأسيس حكومات، او ثمة حقوق طبيعيـة تعـارض وتعاكس الحقوق القانونية، وان هذه التعبيرات مجرد مجاز. وعندمـا

، تستعمل وتحاول ان تعطيها معنى حرفيا فأنك تنتهي الى الخطـأ، وذلك النوع من الخطأ الذي يقود الى الاذى... الحقوق الطبيعية هي مجرد كلام فارغ، والحقوق الطبيعية المطلقة بلاغة فارغة. وكلام فارغ.. ما هي لغة العقل والحس ازاء هذا الموضوع بالذات؟ ان اي حق من الحقوق بقدر ما هو صحيح اومفيد، اي نافع للمجتمع، يجب ان يتوطد ويدعم وبنفس المقدار يكون من الخطأ ابطاله. ولكن كما ان اي حق نافع للمجتمع بصورة عامة يجب توطيده. كذلك لا يوجد حق يجب الاحجام عن ابطاله اذا بدا انه غير نافع للمجتمع. ولكي نعرف ما اذا كان في مصلحة المجتمع دعم هذا الحق او ذاك او ابطاله، من الضروري معرفة الوقت الذي يقترح فيه ابطال الحق او توطيده، وكذلك الظروف الخاصة المحيطة بالمطالبة بأبطاله او توطيده، ويجب ان يوصف الحق ذاته بكل دقة، لا ممزوجا مع مجموعة اخرى من الحقوق بفوضى ودون نظام، كأن نتحدث مثلا بصورة عامة غامضة عن حق التملك والحرية وما اشبه ذلك.))

وربما يمكن القول بأن (بنتام) يرى ضرورة تعيين الحق بدلالة المنفعة. ان ما يشكل قوة عقد، مثلا، هو منفعته. بمعنى آخر، مصلحة الاطراف المتعاقدة، واذا لم تكن ثابتة فأن العقد ينبغي ان يلغي بأستثناء الحالة التي تكون فيها العناصر غير المفيدة عابرة، ذلك لأنه من النافع ان تكون العقود موضع احترام.

ان (لوك) كان قد اقام الحق في الملكية على اساس المنفعة، و

(هيوم) اقامه على اساس من العادة والتجمعات المحصنة، اما بالنسبة للمفكر (بنتام) فأن الحق في الملكية هو محاولة في الحصول على مزايا من الشيء المملوك. انه يقوم على اساس من مبدأ الامن.

كذلك الحال بالنسبة للحرية. فقد عنى بها (بنتام) ((عناية ضئيلة))، على حد قول (برتراند رسل)، اذ انه كان يؤمن بأن السعادة لا الحرية هي غاية الانسان، ولم يكن مقتنعا ان الحرية ضرورية للسعادة. ويقول: ((سمهم ان شئت جنودا او سمهم رهبانا او سمهم آلات، فأن ذلك لا يهمني ما داموا سعداء. ان الحروب والعواصف هي خير ما يقرأ عنه الانسان، ولكن السلام والهدوء هما خير ما يتحمله.))

اذ يجب ان يسمح للأفراد بالحرية النافعة اجتماعيا لا اكثر من ذلك، ويجب ان ينعموا بالأمن النافع دون زيادة. وهكذا يصل (بنتام) الى نفس النتيجة التي وصل اليها (روسو)، ولكن بطريقة مختلفة، اي ان السلطة ذات السيادة لها الحق المطلق ان تقرر بالضبط الامتيازات التي ستحتفظ بها لنفسها والامتيازات التي ستمنحها لكل فرد من الاعضاء. وربما، في ضوء ما تقدم، يمكن القول مع (توشارد) وجماعته ان النظام الذي يقترحه (بنتام) ((يقرب من الاستبداد المتنور))، وذلك بقدر ما كان ((من انصارالسلطة القوية المسلحة بما هو ضروري من اجل العمل)). والحرية، في ظل الاستبداد المتنور.سوف لن يكون لها الامكان

صغير، طالما ان توخي السعادة يتقدم عليها.

في ضوء ما تقدم سوف يحدد (بنتام) موقفه من الحكم لقد اوضحنا من قبل ان (بنتام) كان بركماتيا، لذا فأنه لايتساءل عن الكيفية التي وجدت فيها مؤسسة سياسية معينة، ولا يتساءل عما اذا كانت تتطابق مع العقل ام لا. ان كل الذي يعنيه هو كيف تعمل هذه المؤسسة.وربما لهذا السبب كان قد رفض المنهج التاريخي في متابعة الحكم، فأمتلك حقد العصامي تجاه العالم الالماني (سافيني Savigny) الذي تزعم هذا المنهج فذهب الى الاعتقاد بأن الماضي يحكم الحاضر، وان الحق هو نتيجة للتطور التاريخي. ان البركماتي (بنتام) وضع نفسه في الحاضر دون سواه. لقد كتب قائلا: ((هل تريدون تطبيق المنهج العزيز على قلب (سافيني) ومدرسته، ضعوا اذن مكان جيش وبحرية بلد من البلدان تاريخ الحروب التي اضطلعا بها، وبدلا من ان تعطي لطباخك اوامر بالغداء اعطه الحسابات الكاملة لأمين صندوق بالشكل الذي امسكت به اثناء السنوات الاخيرة.))

ان رفض (بنتام) للمنهج التاريخي بسبب من بركماتيته جعله يرفض فكرة العقد كأساس للحكم. لقد كتب بهذا الصدد (توشارد) وجماعته قائلين : ((ان فكر (بنتام) كان قد تطور. ففي كتابه ((نبذة حول الحكم)) (١٧٧٦) ينتقد كتاب ((التعليقات)) الذي وضعه (بلاكستون Blackston) , كما ينتقد المفهوم الذي يأخذ به الـ ((ويك))، وهو يبين في نقده هذا ان اساس الحكم

ليس العقد، وانما الحاجة الانسانية، ان مصلحة الرعايا تتمثل في الخضوع الى صاحب سيادة طيلة الوقت الذي يناصر فيه هذا سعادتهم.)). ان هذا ما اكده (جون هرمان راندال)، حيث قال: ان (بنتام) ((لم يكن يعبأ بأية نظرية تعاقدية. فالعقد ليس محك المؤسسات، وانما هو المنفعة. والناس يطيعون القوانين لعلة واحدة هي كون ((المحاذير التي يرجح ترتبها عن الاطاعة هي اقل من المحاذير التي يرجح نشوئها عن العصيان))..))، وليس بالامكان الكلام عن عقد ليكون اساسا في هذه الاطاعة.

ويرتب (بنتام) على ذلك نتيجة مهمة، وهي ان الثورة لاتجد ما يبررها في خرق العقد القائم ما بين الرعايا وصاحب السيادة، كما ذهبت الى ذلك نظريات العقد الاجتماعي، وانما تجد ما يبررها في تحول الحكومة بشكل تصبح فيه ضارة لحد ان مساويء الثورة تصبح اقل من منافع التغيير عندما تصبح الثورة واردة.

واذا كانت الحاجة الانسانية، لا العقد، هي الركيزة التي يستند اليها، في نظر (بنتام)، الحكم، فما هي صيغة الحكم التي تتناسب مع هذه الحاجة الانسانية؟

ان هذه الصيغة تتحدد بالنسبة لـ (بنتام) في ضوء ((الراديكالية الفلسفية)) التي اعتمدها. وقد اكد (هنري دني) ((ان (بنتام) في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كان على رأس خط تبنته مجموعة من المفكرين الاصلاحيين الاجتماعيين الانكليز الذين شكلوا ما سمي ((بمدرسة ((الراديكالية الفلسفية)).))

غير ان (برتراند رسل) يرى ان راديكالية (بنتام) الفلسفية هي بنت المرحلة الثالثة من حياته. فقد كتب قائلا: ((الا انه في سنة (١٨٠٨) كان قد بدأ فعلا في المرحلة الثالثة عندما اصبح راديكاليا، وهي اكثر مراحل حياته اهمية، وذلك بتحالفه مع (جيمس ميل James Mill (1773 - 1836). فخلال هذه المرحلة فقط كان قد تطور نحو ((الراديكالية الفلسفية)). وخلال هذه المرحلة فقط كان قد تطور نحو ((الراديكالية الديمقراطية)). فقد كتب (توشارد) وجماعته قائلين: ((ويبدو انه تحت تأثير (جيمس ميل) كان (بنتام) قد تطور نحو الراديكالية الديمقراطية.)) التي اتخذت معنى ((الديمقراطية التمثيلية الصرفة)) التي من شأنها، على حد اعتقاده، ان تسمح ((بالتوفيق ما بين المصالح الفردية لصاحب السيادة وتجمعات ارستقراطية المال))

وفي الحقيقة تم التراجع في الربع الاخير من القرن الثامن عشر عن الفكرة القائلة ان الديمقراطية لاتصلح الا لبلد صغير المساحة. فقد تم التسليم بأن التمثيل الديمقراطي من الممكن ان يبسط على بلد واسع المساحة. كما تم الاقرار بمبدأ الاقتراع العام والمطالبة بحرية الانتخابات. كما تمت المطالبة بتخفيض مدة البرلمان من سبع سنوات الى سنة واحدة، كما تم بلوغ الفكرة القائلة بأن من يطيع القوانين يملك الحق في ان يكون ناخبا. ولاشك ان هذه الفترة التي تبلورت خلالها هذه الاتجاهات كانت الفترة التي اسس فيها (كارتريت Cartwright) جمعية من اجل الاعلام الدستوري،

بذلت جهدا من اجل وضع اعلان بحقوق الانسان. عام (١٧٨٨) نصح (بنتام) الفرنسيين في ان يبحثوا لهم عن نموذج يحتذى في الحكم. وقد وجد هو نفسه هذا النموذج في الكيان الانتخابي الامريكي، على اعتبار انه يستجيب لتطلعاته الخاصة. وما كان يتطلع اليه في الواقع هو الاقتراع العام والانتخاب السري مع وجود مواطنين يملكون حقوقا متساوية. وقد استنكر (بنتام)، في ضوء تطلعاته هذه، الروحية القائمة على الطائفية الحرفية. اذ بدت في نظره، من حيث التعريف، العدو اللدود للنفعية السياسية. وبحكم كون (بنتام) ديمقراطيا فأنه كان يكره الارستقراطية والمؤسسات الململكية. وعلى الرغم من انه كان، من حيث الاتجاه الحزبي، محافظا، فأنه تحول الى المبدأ الجمهوري فيما بعد، وذلك لأسباب قد تكون، على حد اعتقاد (برتراند رسل). خاصة. وفي عام (١٨٠٧) انتصر الحزب الشعبي في البرلمان، ليصبح ملاذ التجار واصحاب الحوانيت. وكانت تلك هي المناسبة التي تعرف بها (بنتام) على (جيمس ميل). والاخير كان من حزب (الويك) وكان من انصار الكاثوليك وحرية الصحافة، وقد ارتبط بعلاقة متينة مع (فرنسيس بيوردت Francis Burdett) تلميذ (هورن توك Horne Tooke)، احد بقايا الجمعيات التي وجدت عام (١٧٧٦)، الذي طالب بالتمسك بحقوق الانسان بالصيغة التي لايجوز فيها التنازل عنها. وفي عام (١٨٠٩) ذهب (بيوردت) الى قصر حق الانتخاب على اولئك الذين يدفعون ضريبة مباشرة. وربما

كان ذلك محفزا بالنسبة لـ (بنتام) ليضع كتابه ((تعاليم الاصلاح البرلماني))، وهو دراسة فلسفية تجمع عناصر الاستعداد لممارسة الوظائف الانتخابية، سواء تمثلت هذه بالنزاهة او الاستعداد الطبيعي او الذكاء الفعال. ومن اجل بلوغ ذلك يقترح (بنتام) استبعاد الموظفين، كما اقترح دخول الاشخاص الذين لايصوتون وانما يكتفون بألقاء الخطب داخل البرلمان، هذا بالاضافة الى مطالبته بالمثابرة على الاجتماعات، وتقسيم المناطق الانتخابية بشكل يتناسب مع عدد الناخبين، وضمان الاقتراع السري، وربط حق الانتخاب بالثروة.

وفي عام (١٨١١) شدته علاقة وثيقة الى (كارتريت) الذي كان، في حينه، المنظر الاول للأقتراع العام، والى (فرنسيس بليس Francis Place) الذي كان تاجرا خياطا في نفس الوقت الذي كان فيه تحريضيا وفي عام (١٨١٥)، وتحت تأثير (كارتريت) اصبحت الراديكالية السياسية قوة سياسية معتبرة. وفي كتابه ((خطة اصلاح برلماني) الذي وضعه عام (١٨١٧) طبق (بنتام) مبدأ التماثل الشكلي في المصالح. وبمقتضاه لا توجد حكومة جيدة، اذا لم يوجد تشارك في المصالح بين الحكام والمحكومين. وهذا التشارك لايوجد اذا لم تخضع الادارة لرقابة الشعب. وقد اقترح لهذا الغرض الاقتراع العام والتصويت السري والانتخابات السنوية وتقسيم الاقليم البريطاني الى (٦٥٨) منطقة انتخابية متساوية كل واحدة منها تقوم بأنتخاب ممثل عنها. وبهذا الشكل بدا (بنتام)

الاب الروحي للراديكالية الفلسفية بصورة عامة والراديكالية السياسية بوجه خاص

وفي عام (١٨٢٧) يصدر كتابه ((المتن الدستوري)) وقد استوحى هذا الكتاب من ثلاثة مباديء : اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الافراد، الانانية او حب الذات التي تتميز بشموليتها، التماثل الشكلي في المصالح او مبدأ اتحاد المصالح الذي يقضي بأن كل منتمي الى مجتمع ينبغي ان يضع بطريقة من الطرق المصلحة العامة والمصلحة الخاصة في حالة توافق. وبما ان غاية الحكومة هي السعادة العظمى لأكبر عدد من الافراد، فأنه ينبغي ان تحتفظ لنفسها بأشياء من اجل الخير العام وليس من اجل الشر.

لقد كان (بنتام) من انصار الهيئة التشريعية الكلية الاختصاص، وبالتالي فأنه لم يكن يؤمن بالفصل ما بين السلطات. ان الهيئة التنفيذية والهيئة القضائية ينبغي عليهما ان يضعا موضع التنفيذ ارادة الهيئة التشريعية. ان هذا يعني ان (بنتام) كان يعارض ما ذهب اليه (مونتسكيو) بهذا الصدد. لقد كان يخشى دائما ان يتحد الموظفون فيما بينهم من اجل استغلال الشعب.

و (بنتام) يرى ان كل الحكام سيئون. ان الدولة الليبرالية اما ان تكون بدون صاحب سيادة او انها تضم عددا من اصحاب السيادة، وذلك من اجل تحاشي استبداد الحاكمين. ان الدولة الليبرالية تمنح السيادة الى الشعب، طالما ان السيادة ينبغي ان تعود الى اولئك الذين لهم مصلحة في ان تبلغ السعادة حدها

الاقصى. وبذلك يتم تجنب استبداد الحاكمين.

و (بنتام) يتطلع الى ان يكون موظفو المستقبل خاضعين في تعينهم لشرط التنافس المالي. بكلمة اوضح، على الموظفين ان يلتزموا بدفع مبلغ يتناسب مع المزايا التي تقترن بوظائفهم كمقابل لهذه الوظائف. و (بنتام) يرى في الوظائف مجموعة من المزايا يتمتع بها من يشغلونها. مما يبرر بيعها بمقابل مالي. وربما يكون (بنتام) قد شاء ان يخرج الوظائف من ايدي الارستقراطية ليمنحها الى الاغنياء الجدد من افراد الطبقة البلاجوازية.

ان راديكالية (بنتام) السياسية ستحكم موقفه تجاه الكنيسة. لقد كان هذا المفكر يتمسك بمسيحية اخلاقية مبسطة اكثر مما هي دينية. لقد كان يثمن عاليا قيمة المعتقد الديني، ولكن انطلاقا من منفعته فقط. وربما لهذا السبب بقي حريصا على ضرورة الفصل ما بين الكنيسة والدولة. ان (بنتام) حاله في ذلك حال (جيمس ميل)، كان يخلط ما بين معاداة الكنيسة والتمسك بالديمقراطية. اذ كان يرى ان الدين الذي تأخذ به الكنيسة ما هو الا عبودية الضعيف تجاه القوى. وهذا ما لا يتناسب مع الديمقراطية.

وراديكالية (بنتام) السياسية ستحكم كذلك موقفه تجاه الاستعمار. ان الاستعمار في نظره هو شكل من اشكال الاحتكار الذي لا يتناسب مع الحرية الفردية. بالاضافة الى ذلك يمكن القول مع (هنري دني) ان (بنتام) حرص على ان يبين عدم فائدة المستعمرات. كما حرص على قلب مقولة (آدم سمث) فيما يتعلق

بالاسواق. فهو يقول : ((افتحوا سوقا جديدة فسترون ان كمية التجارة سوف لن تتنامى اذا لم تتوافر بعض الظروف الاستثنائية. اغلقوا سوقا قديمة فسترون ان كمية التجارة سوف لن تهبط الا عن طريق الصدفة ولبعض الوقت.)). ثم يؤكد عدم جدوى المستعمرات ذلك لأنها ((اذا ما كانت تنوع من طبيعة الثروة الاجتماعية. فأنها بالمقابل لا تزيد من كميتها.))

لقد اوضحنا من قبل ان (بنتام) كان على رأس خط فكري تبنته مجموعة من المفكرين الانكليز. واذا ما مثل (جيمس مسل) احد حلقات هذا الخط، فأن ابنه (جون ستيوارت ميل) سيمثل حلقة اخرى فيه.

ثانيا : جون ستيوارت ميل

يصف (جون هرمان راندال) المفكر الانكليزي (جون ستيوارت ميل John Stuart Mill (1808 - 1873) بأنه ((اعظم مفكري المذهب النفعي وابرز مفكر انكليزي من غير شك منذ سنة (١٨٣٠) حتى وفاته سنة (١٨٧٣).)). لقد ظل (ميل) وفيا لتعاليم استاذه (بنتام) فأعتقد بأن الرغبة في تحقيق اكبر قدر من السعادة هو الدافع الوحيد للفرد. واقصى قدر من السعادة لكل فرد هو في آن واحد معيار الخير العام، والغرض من كل سلوك اخلاقي. غير ان (ميل) اضاف الى المنفعة مرأى اوسع، ومعرفة بالتاريخ واحتراما له وحكمة اكثر اعتدالا مما هيء لسلفه (بنتام).

ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان (ميل) سوف يتجاوز (بنتام) والنفعيين الآخرين عندما يؤكد بأن كل هؤلاء عندما كانوا يعبرون عن تعلقهم بحكم ليبرالي، فأن هذا التعلق لم يكن لينصرف الى الحرية التي يتضمنها، وانما كان ينصرف بالاحرى الى الحكم الليبرالي بذاته كحكم فعال، وذلك بقدر ما يحقق السعادة العامة. ان (ميل) ذهب الى خلاف ذلك عندما اكد ان الحرية تمثل بذاتها خيرا بغض النظر عن مبدأ السيادة العامة. بكلمة اوضح ان الحجة الكبرى لحرية الفرد في نظره هي النفع الاجتماعي لهذه الحرية. وهذه المقولة كانت تعبر بشكل مدهش عن مطامح ((حزب الاحرار)) المتزايد القوة في انكلترة، وتقنع رجال الاعمال لأنطباقها على العقل والحس العام.

ولاشك ان الحرية التي قصدها (ميل) هي الحرية الفردية. فقد كتب في كتابه ((عن الحرية)) المنشور عام (١٨٥٩) قائلا: ((ان المرغوب فيه ان تثبت الفردية وجودها في الامور التي لا شأن للغير فيها بصورة مبدئية. اما حين تكون القاعدة التي يقوم عليها السلوك تقاليد الآخرين وعاداتهم لااخلاق الشخص وعاداته، فهناك يضيع احد العناصر الرئيسة اللازمة لسعادة البشر، كما يضيع العنصر الرئيسي اللازم في كل تقدم فردي واجتماعي.)) ثم يضيف قائلا: ((لن يكون افراد البشر موضوعا نبيلا جميلا وحريا بالتأمل حين نعمل على دفن كل ما هو فردي فيهم في مقبرة النسق الواحد، بل حين نعمل على انماء ما فيهم من فردية... وكلما

امعن الانسان في تنمية فرديته، ازداد قدرة عند نفسه، واصبح بالتالي اقدر على ان يكون ذا قيمة للآخرين...))

ان (ميل) وهو يتحدث عن الفردية بهذا الشكل يميز ما بين الحرية الفردية في مجال الرأي والحرية الفردية في مجال الفعل.

لقد اوضح بصدد الحرية الفردية في مجال الرأي قائلا: ((لو اجمع البشر كلهم على رأي وشذ واحد بمفرده عنهم لما جاز لهم اسكاته، كما انه هو بدوره، لو اوتي القوة، لا يجوز له اسكاتهم. ولو كان الرأي شيئا ما يملكه صاحبه ولا قيمة له الا لصاحبه لكان منعه من الاستمتاع به يؤدي الى ايذاء شخصي.)) ثم يضيف قائلا: ((لكن الشر الخاص يكمن في اخماد التعبير عن الرأي. انه سرقة، انه سرقة تقع على عاتق النوع الانساني في الاجيال الحاضرة، وفي الاجيال المقبلة، وتقع على مخالفي الرأي، كما تقع على معتنقيه، فأن كان الرأي صحيحا حرموا من فرصة استبدال الباطل بالحق، وان كان خاطئا خسروا فائدة كبيرة في حصحصة الحق، وظهوره جليا واضحا بعد مقارعته بالباطل.))

اما فيما يتعلق بالحرية الفردية في مجال الفعل فأن (ميل) كان قد اكد على ضرورة ان ((يكون الافراد احرارا في العمل بموجب آرائهم، اي ان يمارسوه في حياتهم دون عائق مادي او اخلاقي من قبل الغير، ما دام ذلك العمل على مسؤوليتهم ولحسابهم.)) ثم يضيف قائلا: ((لايفكر احد مطلقا بأن جودة السلوك هي ان لا يفعل الناس شيئا سوى تقليد بعضهم بعضا، ولا يقول احد ابدا ان

من الواجب على الناس ان لا يضعوا على طراز معيشتهم وسير شؤونهم اي طابع من حكمهم الخاص او خلقهم الفردي.)) ثم يدعو (ميل) الى تجاوز التقاليد المرعية، على اعتبار انها من شأنها ان تهضم فردية الانسان. وهو في ذلك يعتمد عدة حجج، منها ان الآخرين كانوا قد ارتضوا التقاليد بموجب خبرتهم، ((وقد تكون خبرتهم ضيقة، او هم لم يفسروها كما يجب، وقد يكون تفسيرهم لخبرتهم صحيحا ولكنه غير ملائم لذلك الانسان، فالعادات والتقاليد المرعية انما وضعت لظروف وطبائع عادية. وقد تكون ظروفه وطبائعه غير عادية. وحتى لو كانت العادات صالحة كعادات، وملائمة له، الا ان مراعاة العادات لمجرد كونها عادات لا تهذب او تنمي فيه الصفات المميزة لمخلوق بشري. فأن الملكات الخاصة بألادراك، والحكم، والتمييز، والنشاط العقلي، وحتى التفضيل الاخلاقي، انما تمارس حين يقوم الانسان بأختيار او تفضيل تبرز خلاله فرديته. والذئ يفعل ما يفعله لأنه عادة مألوفة لا يكون قد قام بأختيار او تفضيل من هذا القبيل. والقوى العقلية والاخلاقية كالقوى العضلية لا تتحسن الا بالاستعمال، ولا تتمرن هذه القوى بفعل شيء لمجرد ان الغير يفعله، كما لا تتمرن بالايمان بشيء لمجرد ان الغير يؤمن به. وما لم تكن اسس الرأي مقنعة لعقل الشخص، فأن اعتناق الرأي لا يقوي عقله، بل قد يضعفه.))

ان الحرية الفردية، سواء في مجال الرأي او في مجال الفعل

تصطدم بنا يهددها. وهذا بدوره بشكل عنصرا ملازما للديمقراطية. وقد اكد (شيلدز) في مقدمته لكتاب (ميل) ((عن الحرية)) قائلا: ((وربما لهذا السبب، كان حماسه للحكم الشعبي قد خبا ووصل، لاسيما في السنوات الاخيرة من حياته، الى حد العداء السافر للحكم الديمقراطي بأعتباره التجسيد الفعلي للحكم الشعبي. بكلمة اوضح اذا كان الحكم الشعبي يعتمد الديمقراطية، فأن هذا النوع من الحكم يشكل خطرا على الحرية الفردية.

وعداء (ميل) للحكم الشعبي يأتي عن انه يتضمن في الجوهر حكم الجماعة. فأذا كان (ميل) يشدد من جهة على الحسنات الاجتماعية التي تأتي عن ممارسة الفرد لحريته، فأنه يشدد من جهة ثانية على السيئات التي تأتي عن تدخل الجماعة، ليخلص الى القول بأن الحرية الفردية ينبغي ان لاتكبحها سلطة الجماعة.

ان (ميل) لا يتردد هنا في ذكر التأثير الذي مارسه في هذا المجال (توكفيل) لاسيما في كتابه ((عن الديمقراطية في امريكا)). فقد كتب (ميل) بهذا الصدد مبينا ان اهم ما وقع في نفسه لدى قراءاته ذلك الكتاب عن تجربة امريكا في الديمقراطية هو وصف مساويء حكم الشعب واخطاره. فهو يشعر ان المشكلة الاساسية في نظام مبني على حكم الشعب هي الحيلولة دون استبداد الطبقات العامة للشعب التي تؤلف هذه الاكثرية، وهذه هي الطبقات غير المتعلمة التي تتألف من الجماعات العاملة.

واذا ما رجعنا الى (ميل) نفسه سنراه يقول بكل صراحة : ((ان

الشعب الذي يمارس السلطة ليس دائما نفس الشعب الذي يخضع لها. و ((الحكم الذاتي)) الذي يتحدث عنه ليس حكم كل فرد من قبل نفسه، بل حكم كل فرد من قبل كل الآخرين، وارادة الشعب، اضافة الى ذلك، انما تعني عمليا ارادة العدد الاكبر وارادة الجزء الاكثر نشاطا من الشعب - ارادة الاكثرية.)). ثم يقول : ((واصبح التفكير السياسي عامة يدخل مسألة استبداد الاكثرية في عداد الشرور التي يجب على المجتمع ان يظل حذرا منها.)) ان الناس ((يخشون طغيان الاكثرية كما يخشون سائر انواع الطغيان الاخرى، ولكن رجال الفكر يرون ان المجتمع حين يكون هو نفسه الطاغية، اى حين يكون المجتمع بجملته ضد الافراد، فأن ذلك يعني انه يمارس طغيانا اجتماعيا هو اشد عتوا من الوان الاضطهاد السياسي. لهذا كان الاحتماء من طغيان الحكام غير كاف، وكان لابد من حماية ضد طغيان الآراء والمشاعر السائدة، وضد ميل المجتمع لأن يفرض آراءه الخاصة وطقوسه كقواعد للسلوك يفرضها حتى على اولئك الذين لا يوافقون عليها ليكبل النمو والتطور)) بعدها ينحو (مل) باللائمة على (اوكست كونت) ((الذي نراه في نظامه الاجتماعي يهدف الى اقامة استبداد اجتماعي متسلط على الفرد (ولو بالوسائل المعنوية اكثر منه بالوسائل القانونية) وهو استبداد يفوق من فكر به اشد الفلاسفة القدماء صلفا في تفكيرهم السياسي.))

ثم يخلص (ميل) مما تقدم الى التأكيد قائلا: ((هنالك حد

للتدخل المشروع في استقلال الفرد من قبل الرأي الجماعي، وان ايجاد ذلك الحد وصيانته من التجاوز او الاعتداء عليه لازم لحسن سلامة شؤون الناس لزوم الاحتماء من الاستبداد السياسي.))
واوضح هذا الحد بقوله: ((ان الغاية الوحيدة التي تبرر للناس ان يتدخلوا، كأفراد او كمجموع، في حرية اي منهم في العمل، هي الدفاع عن النفس. والغاية الوحيدة التي من اجلها يمكن استعمال القوة بوجه مشروع، على اي عضو في جمع متمدن ضد ارادته، هي منعه من الحاق الاذى بالآخرين. ولا يعتبر خيره الجسدي او الاخلاقي مبررا كافيا. وفي سلوك اي فرد من الافراد هنالك ناحية واحدة يحق للمجتمع ان يتدخل فيها، وهي سلوكه المتعلق بالآخرين. اما من ناحية سلوكه المتعلق بنفسه فأنه على حق مطلق بالاستقلال. فالفرد سيد على نفسه، على جسمه وعلى عقله. وهنا، فأن النصيحة، والتعليم والاقناع، وتجنب الآخرين للفرد اذا اعتبروا ذلك ضروريا لخيرهم، هي الوسائل الوحيدة التي يستطيع المجتمع بواسطتها ان يعبر، معذورا، عن عدم رضاه او استهجانه لتصرف الفرد.))

ان تمسك (ميل) البالغ بالحرية الفردية دفع به الى تلمس التناقض ما بين الفرد واي شكل من اشكال التنظيم الجماعي.

ان التنظيم الجماعي يمثل بالنسبة لكل فرد عالمه بقدر ما يمثل ذلك الجزء الذي يكون هو على صلة به، وهو بنفس الوقت يمثل سلطة جماعية. وبصفته هذه سوف يعتمد وحدة الرأي، ومثل هذه

الوحدة تتضمن بذاتها تجاوزا للخلافات التي خلالها يستطيع الفرد ان يؤكد فرديته. لقد كتب (ميل) بهذا الصدد قائلا: ((إن توقف الخلاف الخطير حول مسألة تلو اخرى لمن الحوادث الضرورية في سبيل توحيد الرأي.)) هذا في الوقت الذي يبدو مثل هذا الخلاف ضروريا ومفيدا ((من اجل ان تثبت الفردية وجودها.)) ثم يردف قائلا: ((لن يكون افراد البشر موضوعا نبيلا جميلا حريا بالتأمل حين نعمل على دفن كل ما هو فردي في مقبرة النسق الواحد، بل حين نعمل على انماء ما فيهم من فردية.))

ليس هذا فقط، وانما التنظيم الجماعي بقدر ما يمثل عالم الفرد الخاص سوف ينتهي بهذا الفرد الى ان يضع ثقته الكلية في الآراء التي يشارك فيها افراد هذا العالم الذين كانوا قد اعتادوا عليها وعلى احترامها. وبهذا الشكل فأنه سوف يركن بكل جوارحه الى عصمة عالمه الذي ينتمي اليه بقدر ما يمثل عالمه، كما يركن بنفس الوقت الى عصمة آرائه، وذلك بسببه ما يشعر به من ضعف الاطمئنان الى احكامه الفردية وحدها. وهكذا فأن ايمانه بالسلطة الجماعية التي يمثلها هذا العالم ((لاتتزعزع ابدا بمعرفته ان عصورا اخرى او بلدانا او طوائف او طبقات او احزابا اخرى ترى عكس رأيه. فهو ينقل الى عالمه الخاص مسؤوليه كونه على حق ضد عوالم الغير المخالفة، ولا يزعجه ابدا ان تكون الصدفة وحدها هي التي قررت ان يكون واحدا من هذه العوالم المتعددة عالمه الذي يعتمد عليه.)) ان هذا ما يمكن ان يدعي بالتحيز الذي

يتخذ معنى التعصب. لقد كتب (ميل) قائلا: ((فكل حقيقة يتحمس لها ضيقو الادراك لابد ان تؤكد، وتقرر في الاذهان، ويعمل بموجبها، كأن ليس من حقيقة في العالم سواها، او على الاقل كأن ليس هناك حقيقة تحدها او تقييدها.)) و (ميل) يذكر ((التشيع الحزبي)) كنموذج للتعصب بالمعنى الذي حدده.

في ضوء ما تقدم يعين (ميل) اهداف الحكم. فقد كتب قائلا: ((ان الحكم مشكلة يجب ان تعالج كما تعالج اية مسألة اخرى من مسائل الاعمال. فالخطوة الاولى هي تعريف الاغراض التي يطلب من الحكومات تشجيعها، والخطوة التالية هي الأستقراء عن اكثر اشكال الحكومات ملاءمة لهذا الغرض. فما دام العنصر الاول من عناصر الحكم الصالح هو مقدار ما يتمتع به من فضيلة وذكاء الافراد الذين منهم يتكون المجمع، فأن اعلى شرف لأي شكل من اشكال الحكومات هو تشجيعه للفضيلة والذكاء عند افراد الشعب انفسهم. والسؤال الاول حول اية مؤسسة سياسية، هو سؤال عن مدى اثرها في تنمية الصفات الاخلاقية والعقلية المرغوبة في افراد المجتمع. والحكومة التي تحقق ذلك على افضل وجه، لديها معظم الامكانية في ان تكون افضل الحكومات في جميع الاوجه الاخرى. لأن امكانية ((الصلاح)) العملي في سير الاعمال الحكومية تعتمد بأسرها على هذه الصفات، وعلى مقدار وجودها بين الشعب.))

وانما حجر الاساس للشرف الذي نستطيع ان تناله اية مجموعة

من المؤسسات السياسية فأنه، ((يتكون في أحد اجزائه من درجة تشجيعها للتقدم العقلي العام للمجتمع، بحيث يشتمل هذا المصطلح على التقدم في الفكر والفضيلة، وفي النشاط العملي والاتقان، ويتكون في جزئه الآخر، من درجة الكمال الذي بلغته في تنظيم مستوى الجدارة الاخلاقية والفكرية والعقلية السائدة، بحيث تعطي في الشؤون العامة اعظم النتائج. ويبنى الحكم على اية حكومة على اساس فعلها في الناس، وفعلها في الاشياء، وعلى اساس ما تصنعه من مواطنيها، وما تصنعه بواسطتهم.))

وافضل وجه تحقق به الحكومات مثل هذه الاهداف لايكون بفعل ايجابي من جانبها، بل بتوفيرها لكل فرد اوسع مدى لأنماء ملكاته. وعلى ذلك فأن المحافظة الشديدة على حرية الفكر وحرية العمل من انفع ما تستطيع الحكومات اتخاذه من واجب.

ولكن اي نمط من الحكومات بمقدوره ان يستجيب لمثل هذه الاهداف؟

ان (مل) يتمسك من الناحية المبدأية بنمط الحكم الشعبي الذي تكون فيه المؤسسات التي تكون كثر شعبية من غيرها هي التي تكون مفتوحة للجميع)) وليس للبعض، حتى لو كان هذا البعض يمثل الاكثرية. لقد كتب (مل) بهذا الصدد قائلا: ((ارادة الشعب انما تعني عمليا ارادة العدد الاكبر او ارادة الجزء الاكثر نشاطا من الشعب، ارادة الاكثرية.)) و (ميل) لايخفي خشيته من ارادة الاكثرية ((فقد يجوز نتيجة ذلك ان يرغب الشعب في

اضطهاد قسم من افراده.)) وربما لهذا السبب فأن اكثر الناس كانوا، ولا يزالون، ((يخشون طغيان الاكثرية، كما يخشون سائر انواع الطغيان الاخرى.)) والفكر السياسي راح يتحدث عن ((استبداد الاكثرية.)) ليعتبره ((واحدا من الشرور التي يجب على المجتمع ان يظل على حذر منها.))

ومن هنا ينطلق (ميل) في دحض المباديء المميزة للحكم الديمقراطي بقدر ما يعتمد حكم الاكثرية. لقد كتب قائلا: ((ان ديمقراطية متساوية تساويا كاملا في امة تؤلف طبقة واحدة منها الاكثرية العددية، لاتكون خالية من بعض الشرور.)) ثم يشير الى ان هنالك ((رأيين مختلفين اختلافا كليا في معنى الديمقراطية. ففكرة الديمقراطية النقية، وفقا لتعبيرها، هي حكم الشعب كله من جانب الشعب كله ممثلا تمثيلا متساويا. اما الديمقراطية كما تفهم عامة، وكما تمارس حتى الآن، فهي حكم الشعب كله بواسطة مجرد اكثرية منه، ممثلة تمثيلا شاملا. فمعنى الرأي الاول مرادف لمعنى المساواة بين جميع المواطنين، اما معنى الرأي الثاني فهو حكومة امتياز لمصلحة الاكثرية العددية التي تملك وحدها عمليا كل صوت في الدولة.))

ان حكم الاكثرية، في رأي (ميل) يجانب المساواة ((فبينما يحكم قسم من الشعب سائر الشعب فيكون هناك قسم من الشعب محروما من حصته الحقة والمساوية في النفوذ، وهذا ليس مناقضا للحكم العادل فحسب، بل في الدرجة الاولى، مناقضا لمبدأ

الديمقراطية التي تعتبر المساواة اساسها.))

و (ميل) يشير الى ان هذه الاكثرية قد تنتحل صفتها من قبل جمهور معين ((فهم في امريكا سكانها البيض، وفي بريطانية الطبقة الوسطى على الاغلب، ولكنهم دائما كتلة، اي الوسط المتكتل او الجماعي.)) ولا يمنع ان تكون هذه الكتلة متمثلة في حزب. ان الحزب في مثل هذه الحالة سوف لن يعدو كونه التجسيد الفعلي لأستبداد الاكثرية.

ويؤكد (توشارد) وجماعته بهذا الخصوص مبينين ان (ميل) اذا ما كان قد هاجم الاكثرية العددية، فأنه كان قد فعل ذلك لصالح الاقلية التي تمثل في نظره النخبة. ((فما من دولة تحكمها ديمقراطية او ارستقراطية تستطيع ان ترتفع عن المتوسط في اعمالها السياسية او في الآراء والصفات التي ترعاها الا بقدر ما تسمح به الكثرة المسيطرة من الأسترشاد بمشورة واحد او قلة من اصحاب الموهبة والثقافة العاليتين.)). ثم اضاف (ميل) قائلا: ((عندما تحاول ان تستأثر بالسلطة آراء الجمهور المكون من اوساط الناس، يبدو ان ما يعدل هذا الاتجاه ويصححه هو المزيد من نفوذ فردية الواقفين على ذرى مرتفعات الفكر. هذه هي الحالات التي تقضي بالرجوع الى الاشخاص المتفوقين وتشجيعهم في اعمالهم المختلفة.))

واشار (ميل) في كتابه ((بحث في الحكومة التمثيلية)) الى ان الاقتراع بالاكثرية من شأنه ان يحرم هذه النخبة من التمثيل داخل

البرلمان. فقد قال: ((ففي الديمقراطية الشائعة التي تعطي التمثيل للأكثريات المحلية بدلا من اعطائه للجميع فأن اصوات المثقفين الممتازين قد لا تكون لها السنة ناطقة في الهيئة النيابية، وانه لمن المعترف به ان الديمقراطية الامريكية المبنية على هذا الاساس الخاطيء، تفضي الى ان اعضاء المجتمع المثقفين ثقافة عالية والممتازين، من النادر ان يرشحوا انفسهم للكونكرس او لمجالس الولايات التشريعية لعدم توفر الامكانية لأنتخابهم.))

لقد اكد (ميل) على ضرورة ان يكون لهذه الاقلية ممثليها داخل البرلمان. ((ففي ديمقراطية المساواة فأن اي قسم، وكل قسم من الشعب يكون ممثلا نسبيا. وتكون الاكثرية في الممثلين لأكثرية الناخبين دائما. ولكن اقلية من لناخبين تكون لها اقلية من الممثلين ايضا. فأفراد الاقلية يكونون مختلفين تماما كأفراد الاكثرية. وما لم يكن الامر كذلك فليس هناك حكومة مساواة، بل حكومة امتياز))

و (ميل) يرى ان هذه الاقلية اذا لم تتهيأ لها فرصة ارسال ممثليها الى البرلمان، فأن ذلك يرجع الى السياسة الحزبية. ((فالناجون الذين هم في منأى عن الاكثرية بفضل السياسة الحزبية، غير ممثلين، بينما الذين يقفون الى جانب الاكثرية في السياسة الحزبية، فأن نسبة كبيرة منهم تمثل تمثيلا مشوها. ويعود السبب في ذلك الى انهم كانوا مجبرين على القبول بالشخص الذي له اكثرية من الانصار في حزبهم السياسي، على الرغم من ان

آراء ذلك الشخص قد تكون مختلفة عن آرائهم في كل ناحية من النواحي.))

ويبقى (ميل) يبحث عن الطريقة التي بموجبها ((تضمن للأقلية حقوقها الانتخابية)) بقدر ما تستطيع ان تضمن تجاوزا للأحزاب، ((ليتم تمثيل الافراد لا الأحزاب.))، وبقدر ما تستطيع ان تضمن قيام المؤهلات العلمية المرغوب توفرها في الممثلين. ((ففي الوقت الحاضر، وبأعتراف الجميع، فأن الصعوبات تتزايد يوما بعد يوم في وجه اي شخص لا يملك غير الكفاءات والمزايا ليصبح عضوا في مجلس العموم. اذ ان الاشخاص الوحيدين الذين يمكنهم ان يفوزوا في الانتخابات هم هؤلاء الذين لهم نفوذ محلي او ينفقون بأسراف او اشخاص يرسلهم احد الحزبين الكبيرين من لندن ويرشحهم في الدائرة الإنتخابية على اساس انهم اشخاص يستطيع الحزب ان يعتمد عليهم في جميع الظروف.))

و (ميل) ينتقد الديمقراطية بسبب ما تنتهي اليه من تغليب الاعتبارات الحزبية عند التعيين للمناصب الادارية على اعتبارات الكفاءة، وبذلك يتم حرمان الاقلية النخبة من ممارسة دورها الفعال في المجتمع. ((فالتعيينات التي تجريها هيئة شعبية تقرر في الغالب على اساس العلاقات الحزبية او الشخصية القائمة، ولذلك فأن الشخص الذي يسند اليه العمل يكون ذا صيت بأنه يتمتع بالمقدرة العامة، وهو في الغالب لايستحق مثل هذا الصيت.))

ان هذه الحقيقة تصدق في رأي (ميل)، من باب اولى بالنسبة

لتعيين رئيس الوزراء. ((فالبرلمان هو الذي يقرر في الواقع من هو الشخص الذي يكون رئيسا للوزراء، او من هم الاشخاص (شخصان او ثلاثة) الذين يجب ان ينتقى من بينهم رئيس الوزراء. وفي هذا الاجراء اعتراف من البرلمان بحقيقة مآلها ان شخصا معينا هو مرشح الحزب الذي تتطلب سياسته العامة تأييد البرلمان. اما في الحقيقة والواقع، فأن كل ما يقرره البرلمان في هذا الصدد هو اي الحزبين، او على الاكثر اي الاحزاب الثلاثة يزود السلطة التنفيذية بالرجال، والحزب نفسه هو الذئ يقرر بالتالي من هو اكثر اعضائه جدارة برأسة الحكومة.))

ان كل هذه السلبيات التي تقترن بها الديمقراطية كانت قد دفعت بالمفكر الليبرالي (ميل) الى الشك في القيمة المطلقة للحرية الفردية التي تشكل القاعدة الثابتة بالنسبة للديمقراطية. ولعل ذلك هو الذي يفسر ((كف (ميل) تدريجيا عن مشايعة معتقدات ابيه الصارمة)) والمغرقة بالليبرالية ليصبح ((كلما امتد به العمر اقل عداءا للأشتراكية)) على حد قول (برتراند رسل) فقد وجد (ميل) ان الحرية الاقتصادية لاتستجلب معها الحرية الصحيحة بالضرورة.

خلاصة عامة

كان علينا ان نقوم برحلة طويلة في عالم الفكر السياسي امدها اربعة قرون تبدأ بعصر النهضة وتنتهي ببداية القرن العشرين. وخلال هذه الرحلة وجدنا انفسنا امام مفكرين سياسيين يدعون الى مناصرة السلطة صاحبة السيادة، مهما كان الشكل الذي تتخذه. ولكن هؤلاء المفكرين السياسيين كانوا يعتمدون حججا متباينة في مناصرتهم هذه تتراوح ما بين الحجج الوضعية والحجج المتسامية. ما بين الحجج العقلانية والحجج الدينية، ما بين الحجج القائمة على القانون الطبيعي والحجج القائمة على المنفعة. كما وجدنا انفسنا امام مفكرين سياسيين كرسوا انفسهم لمعارضة مثل هذه السلطة صاحبة السيادة بسبب الطابع المطلق الذي اتخذته. وفي وقت لاحق، وعندما لم يعد هنالك سبب موضوعي لوجود مثل هذه السلطة، وجدنا انفسنا امام مفكرين سياسيين يجعلون من الفرد، بدلاً من السلطة، منطلقا لهم في كل تنظيم سياسي او اقتصادي او اجتماعي، ليقيموا بالتالي الثانية بدلالة الاول، وذلك ان الفرد لم يبدو في صيغة واحدة لدى كل هؤلاء المفكرين السياسيين. فأذا ما بدا لدى البعض منهم صنوا للطبيعة، او بالاحرى واحدا من افرازاتها التي ينبغي التسليم بها، فأنه سيبدو لدى البعض الآخر نتاجا وضعياً افرزه وجود الفرد نفسه، وهو يتعامل مع الواقع الاجتماعي. ولكن الفرد كمنطلق لم يستطع ان يحل كل مشاكل

الفرد، لاسيما السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهكذا وجدنا انفسنا امام مفكرين سياسيين متباينين في علاجهم لهذه المشاكل. فأذا كان البعض منهم آثر ان يجد الحل على المستوى السياسي ليتلمسه في وجود دولة قوية يتضاءل ازاءها الفرد، فأن البعض الآخر آثر ان يجد الحل على المستوى الاجتماعي ليتلمسه في تغيير العلاقات الاجتماعية، في حين ان البعض الآخر آثر ان يجد الحل على المسوى الفردي ليتلمسه في الامعان في التأكيد على فردية الفرد، وبالتالي تخليصه من كل القيود السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية التي تحد من فرديته. ولم تكن هذه الحلول المقترحة لمشاكل الفرد لتعدم التأثير على المفكرين السياسيين الذين بقوا عند موقفهم في الانطلاق من الفرد في اي تنظيم اقتصادي او اجتماعي او سياسي. ان هذه الحقيقة يعززها ظهور تيارين فكريين سياسيين في هذا المجال : احدهما ينزع الى ايجاد المواءمة ما بين الفرد والمجتمع، والآخر ينزع الى نقد الديمقراطية، لاسيما الديمقراطية التمثيلية، من اجل المطالبة بالمزيد من الديمقراطية، على امل ان يستجيب ذلك لتعزيز وحدة الفرد.

وهكذا نرى ان رحلتنا الطويلة الامد في عالم الفكر السياسي كانت قد جعلتنا في الواقع امام تنوع بالغ في الفكر السياسي. ان هذا التنوع البالغ قد يصلح لأن يكون عذرا لأستبعاد كل خلاصة. كما سلم بذلك (بونتي) وذلك بقدر ما يوحي هذا التنوع بعدم

امكانية الوصول اليها. ولكن المنهجية تملك القدرة على تجاوز مثل هذه الصعوبة. لقد انطلقنا من الاعتقاد بأن تطور الانسانية لايتم بشكل اعتباطي ولاتحكمه الفوضى. فهناك سمات خاصة تحكم كل مرحلة من مراحله. وهذه السمات تعكس في الجوهر نمطا من انماط العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية. فأذا ما تابعنا الفكر السياسي في عصر النهضة، على سبيل المثال، فأننا لم نتابعه سائبا، وانما تابعناه مرتبطا بنمط معين من العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية، هو النمط الميركانتيلي الذي مثل مرحلة في تطور الانسانية وخصها بسمات خاصة على المستوى الاقتصادي او السياسي او الثقافي. بكلمة اوضح ان الفكر السياسي الذي ظهر خلال هذ العصر كان محكوما بهذا النمط من العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية، ومحكوما بالتالي بالسمات الخاصة التي تميزه. لذا فأن الفكر السياسي الذي ظهر خلال عصر النهضة جاء في خطوطه العامة منسجما واضحا ليتمثل بمناصرة الطابع المطلق في الحكم، او على الاقل مناصرة الاستبداد المتنور.

بكلمة اوضح، اننا على الرغم من التنوع الذئ شهدناه في الفكر السياسي الذي عرفه عصر النهضة، فأننا نستطيع ان نتلمس خطوطه العامة التي تشد مفاصله المتعددة. وهذه الخطوط العامة تتمثل بمناصرة الطابع المطلق في الحكم او مناصرة الاستبداد المتنور.

ان هذه الحقيقة تصدق بالنسبة للمراحل التاريخية الاخرى، مما يسمح لنا بالقول ان الفكر السياسي لكل مرحلة من مراحل تطوره

يمثل، بالاحرى كتلة فكرية. وبهذا الشكل فأن التنوع البالغ في الفكر السياسي كان قد اخضع عبر المنهج الذي أتبعناه لنوع من الشد الذي يحول دون ان يكون سائبا، مما يسمح بالتالي بالخلوص الى خلاصة عامة.

ان الفكر السياسي هو شكل من اشكال الممارسة. انه الممارسة النظرية. وهو ينتسب بصفته هذه الى الوحدة المعقدة للمارسة الاجتماعية الخاصة بمجتمع معين من المجتمعات الانسانية. وفوق هذا هو يخضع للتعريف العام للمارسة، حيث تبدو بأعتبارها عملية تحول مادة اوّلية معينة ومحددة الى ناتج معين، تحول يتم عن طريق عمل انساني محدد. ففي كل ممارسة، بهذا المعنى الذي تدرك فيه، لا يتمثل العنصر الحاسم في المادة الاولية، ولا في الناتج، وان يتمثل بالممارسة بمعناها الضيق، اي في لحظة عمل التحول نفسه الذي من شأنه ان يضع موضع العمل، ضمن اطار بنية معينة، اناسا وادوات ومناهج تكنيكية خاصة بأستعمال الادوات. ان الفكر السياسي بأعتباره ممارسة نظرية يقع على مادة اولية (تصورات مفاهيم وقائع الخ..) تقدم اليه من قبل ممارسات اخرى، سواء كانت ((تجريبية)) او ((تكنيكية)).

غير ان الفكر السياسي يتخذ خصوصيته ضمن اطار الممارسة النظرية التي يشكل جزءا منها. بكلمة اوضح ان الفكر السياسي هو تجربة نظرية ايديولوجية. ان الممارسة النظرية، في شكلها الاكثر عمومية لا تتضمن فقط الممارسة العلمية، وانما تتضمن كذلك

الممارسة النظرية الماقبل علمية، وهي الممارسة النظرية الايديولوجية.

ان الفكر السياسي في اطار الفترة التاريخية التي عنينا بمتابعته خلالها وجد بصفته ممارسة نظرية ايديولوجية، مادته الاولى تتمثل، بمجموع التصورات والمفاهيم السائدة التي افرزها واقع اجتماعي - اقتصادي معين. ولكن الفكر السياسي، كممارسة نظرية ايديولوجية لا يتحدد بدلالة هذه المادة الاولية، وانما يتحدد بالاحرى بدلالة التحول الذي يجريه عليها، اي يتحدد بدلالة التحول الذي يجريه على التصورات والمفاهيم السائدة التي افرزها واقع اجتماعي - اقتصادي معين. بكلمة اوضح انه يتحدد بدلالة التأثير الذي يمارسه في هذا المجال. ومرة اخرى نجد انفسنا امام مايمكن تأكيده من ان الفكر السياسي ما هو الا تيارات التأثير التي توالت عبر العصور، على حد تعبير (شارلس ملك الوين.)

المصادر

في المشاكل التي يثيرها مفهوم الفكر السياسي انظر

Benjamin Lippincott: la Theorie Politique: aux Etals-Unis" in Science Politique Contemporaine UNESCO Paris 1950

David Thomson: (Introductory) The Nature of Political Ideas in David Thomson. (edited by): Political Ideas. Penguin Books. London 1969

George H.Sabine، Thomas L. Thorson: A History of PoliticalTheory. Dryolem Press، Hinsdale. Illinois 1973

Marcel Prelot: La Science Politique Presses Universitaires de France Paris 1963

Marcel Prelot: Histoire des Politiques. Dalloz Paris

Jean Touchard et autres : Histoi ide'es Politique. PressesUniversit France, Paris

Gaeton Pirou: Doctrines Sociale Science Economique. Sirey Paris

Daniel Villey: Petite Histoire Doctrines Economiques Editions m.th. Librairie de medecis Paris

Emile James: Histoire Sommaire de pense'e Economique Editions Montchres Paris 1

Eric Weil: Philosophie Politique Librairie Philosophique 1. Vrin Paris 1956.

Julien Freund: I'Essence da Politique Sirey

Paris 1965

Georges Gurvitch: le Concept des Classes Sociales CDU. Paris 1958

Karl Mennheim: Ideology and Utopia Routledge Kegan Paul London 1960.

ارنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان. ترجمة لويس اسكندر. الناشر مؤسسة سجل العرب القاهرة ١٩٦٦

الدكتور حسن صعب : علم السياسة. دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٦

ابراهيم كبه : دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي مطبعة الارشاد. بغداد ١٩٧٠

الدكتور مراد وهبة : المذهب في فلسفة برجسون. دار المعارف بمصر. القاهرة ١٩٦٠

جورج طرابيشي: الماركسية والايديولوجيا. دار الطليعة بيروت. ١٩٦٩

الدكتور عبد الرضا الطعان : ((بعض المشكلات الخاصة بتدريس تاريخ الفكر السياسي)) في مركز البحوث والدراسات السياسية : تدريس العلوم السياسية في الوطن الغربي القاهرة ١٩٩٠

القسم الاول
الفكر السياسي في عصر النهضة والدولة الوضعية

فيما يتعلق بتجديد معنى النهضة وابعادها وخصائصها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية انظر

Joseph Anthony Mazzeo: Renaissance and Revolution Secher andWarbury, London 1963.

Roger Doval: Histoire des ide'es e France، Presses Universitaires de France،، Paris 1958.

Paul Sweezy: The Theory of Capitalism Development. Monthly Review press New York 1956.

Maurice Dobb: Studies in The Development. of Capitalism Routledge, Kegan Paul, London 1963.

Henri Hausser: les debuts du capitalisme. ,Librairie felix Alcan Paris 1931.

Henri See : Les origines du capitalism moderne Armand colin Paris 1986

Lafon- Montels: les Etapes du capitalisme payot Paris 1938.

Regine Pernoud: Histoire de la Bourgeoisie en France Editions du Seuil Paris [illegible].

Henri. Denis: Histoire de la Pense'e Economique, Presses Universitaires de France Paris 1966.

Barrington Moore: les origines Sociales de la Dictature et de la democratie maspero. Paris 1969.

Jacques Ellal: [illegible] toire des institutions.

Presses Universitaires de France Paris
1964.

Andre philip histoire des faits Economiques
eT sociaoux Aubier montaigne Paris 1962

Germaine et Claude Willarg: formation de
la nation Francaise Editions Sociales Paris
1955

Roland Moussinier: LesXVI et XVII Siecles.
Presses Universitaires de France Paris
1954

Descartes: Discours de la Methode Preface.
et Commentaires par Marcel
Berjonet.editions Sociales,Paris 1950.

يوهان هويزنجا: اعلام وافكار: نظرات في التاريخ الثقافي.
ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
القاهرة ١٩٧٢

دريدي : الحركة الانسانية والنهضة. ترجمة عمر شخا شيرو.
منشورات وزارة الثاقفة والارشاد القومي. دمشق ١٩٧٢

كرين برنتون: افكار ورجال. قصة الفكر الغربي ترجمة محمود

محمود. مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥

الدكتور احمد جامع: الرأسمالية الناشئة. دار المعارف بمصر. القاهرة ١٩٦٨

رودني هلتون : ((الرأسمالية اي مضمون للتسمية))

في موريس دوب. بل سويزي، كريستوفر هل: الاقطاع والرأسمالية. ترجمة عصام الخفاجي. منشورات دار ابن خلدون. بيروت ١٩٧

جون نيف: الاسس الثقافية للحضارة الصناعية ترجمة الدكتور محمود زايد. دار الثقافة. بيروت ١٩٦٢

اوليفر كوكس: الرأسمالية نظاما. ترجمة ابراهيم كبة. مطبعة العاني. بغداد ١٩٧٤

جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث ترجمة الدكتور جورج طعمة. دار الثقافة. بيروت ١٩٦٥

ارنست بلوخ: فلسفة عصر النهضة. ترجمة الياس مرقص. دار الحقيقة. بيروت ١٩٨٠

الدكتور: كمال مظهر احمد : النهضة. منشورات وزارة الثقافة والاعلام. بغداد ١٩٧٩

فيما يتعلق بخصائص الدولة الوضعية انظر

Perry Anderson: Lineages of the

Absolutist Stat. Verso Edition London 1979.

Max Beloff: The age of Absolutism, Arrow Books, London 1963.

الفصل الاول : مكيافيلي والدولة الوضعية

مكيافيلي : الامير. تعريب خيري حماد. منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت ١٩٧٠

مكيافيلي : مطارحات مكيافيلي. تعريب خيري حماد. منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٢

جوزيبي بريتزوليني : حياة نيكولو مكيافيلي الفلورنسي. ترجمة طه فوزي. الادارة العامة للثقافة. مؤسسة سجل العرب. القاهرة ١٩٦٤

Georges Mounin: Machiavel: Editions du seuil Paris 1958.

Edmond Barineou: Machiavel par lui-meme.
Editions de seuil Paris 1957.

Emilenamer: Machiavel. Presses،
Universitaires de FranceParis 1961

Georges Mounin: Machiavel، Presses
Universitaires de France Paris 1964.

Joseph Anthony Mazzeo: Op . cit

J.W Allen: A History of Political Thought
in the Sixteenth Century Methuen & Co.Ltd،
London 1961.

George. H. Sabine : Op Cit

Touchard et autres: Op cit

C.Wayper: Political Thought: The English

Universities Press, London 1965.

Bertrand Russel: Western Philosophy,. Simon and Schuster New York

M.G.Gupta: History of Political Thought Chaitanya Publishing House. Allahabad 1972

A.Gramsci. Geuvres Choiseis: Editions Socailes Paris 1959.

I.R Hale: Machiovelli and The Safficient State in David Thomson Edited, by) Penguin Books England 1966.

ماكس هوركهايم : بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ترجمة محمد علي اليوسفي. دار التنوير بيروت ١٩٨١

فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر ١٩٧٤

الفصل الثاني : بودان والسيادة

فيما يتعلق بجماعة ((السياسيون)) التي ينتمي اليها (بودان) انظر

دونالد كيلي : بدء الايديولوجية في الغرب. ترجمة محمد جعفر داود. دار الشؤون الثقافية. بغداد ١٩٩٠

F. Hincker: Introduction et notes in La Boetie: oeuvres politiques Editions sociales Paris 1963

في بودان انظر

Allen: Op Cit

Sabine: Op cit

Jean- Jacques Chevallier: Les Grandes: Oeuvres politiques Libraire Armand Colin Paris 1957

Touchard et Autress : Op cit

Gupta : Op cit

Theodore Ruyssen: les Sources doctrinales، del internationalisme .Press Universitaire de France

Morel,Dupuy: la pense'e France Francaise Paris 1969

اميل برهيبة : تاريخ الفلسفة. القرن السابع عشر. ترجمة جورج طرابيش. دار الطليعة. بيروت ١٩٨٣

فؤاد محمد شبل : سبق ذكره.

الفصل الثالث : هوبس والسلطة المطلقة

Georges lyon: Philosophie de Hobbes Felix Alcan Editeur Paris 1890

Bertrand Russell: Op cit

Sabine Op cit

Chevallier: Op cit

r.Labrousse: Introduction a'la philosophie Politique, Librairie Marcel Riviere Paris 1959

Touchard et Autress: Op cit

Prelot: Op cit

Joseph Anthony Mazzeo: Op cit

Raymond Polin: Politique et Philosophie، Chez Thomas HobbesPresses Universitaires de France Paris 1953

Richard Beters: Hobbes Penguin. England

1956

فؤاد محمد شبل : سبق ذكره.

الفصل الرابع : القانون الطبيعي وشرعية السلطة المطلقة

حول القانون الطبيعي. انظر

Leo Strauss: Droit naturel et Histoire.
Trd.. Fr Plon 1954

Robert Derathé. Jean-Jacque Rousseau et
la Science Politique deson Temps. Presses
Universitaires de France Paris 1950

ماكس هوركهايمر : سبق ذكره
حول كروشيوس انظر

G.Mosca: Histoire de Doctrines Politique
Payot. Paris 1955

Ruyssen: Op Cit

Prelot: Op cit

Touchard et autres Op cit

Sobine: Op cit

Gupta: Op cit

القسم الثاني
الفكر السياسي في عصر النهضة
والصراع الديني

الفصل الاول : الفكر السياسي للأنسانيين المسيحيين

جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث الجزء الاول :
ترجمة الدكتور جورج طعمة. دار الثقافة. بيروت ١٩٦٥

درسدن : سبق ذكره

حول توماس مور انظر

توماس مور : يوتوبيا. ترجمة وتقديم انجيل بطرس سمعان. دار
المعارف بمصر ١٩٧٤

A- Morton: l' Utopie Anglaise Maspero
Paris 1964

B- Malon: le Socialisme lntegrale premiere
partie Pelix AlcanParis 1891

Henri Denis: OP. cit

Bertrand Russell: Op cit

Ruyssen : Op cit

Sobine: Op cit

Touchard et autress: Op cit

Prelot: Op cit

Mosca: Op cit

الفصل الثاني : الفكر السياسي لحركة الاصلاح الديني

حول حركة الاصلاح الديني

Henri Strohl: La pense'e de la Reforme. Neuchatel - ParisDelachaix 1951

Emile G. Le'onard: "La Reforme et la Renaissance.de l Europe Moderne" .3 in HistoireUniverselle Tome Encyclopedie de la Pleiade. Paris 1958

Emile Le'onard : Histoire de Protes tantisme. PressesUniverstaires de France Paris 1955

Max Weber: l'ethique prote'stante et l'esprit de capitalisme Trd. Plon. Paris 1964

جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث.الجزء الاول. سبق ذكره

دونالد كيلي. سبق ذكره

اوليغر كوكس : سبق ذكره

جون نيف : سبق ذكره

Touchard et autress: Op cit

Sobine : Op cit

Prelot: Op cit

حول : كالفن في افكاره السياسية

Georges de lagarde : Op cit

Henry Murray: Op cit

M.E Cheneviere: La Pense'e politique de Calvin Geneve-Paris 1937

Allen: Op cit

Touchard et autre

Sobine: Op cit

Prelot

جان كادييه : كالفين. ترجمة حسيب نمر. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨١

الفصل الثالث : السلطة السياسية والصراع الديني

في طبيعة الصراع الديني انظر
جون هرمان راندال. الجزء الاول. سبق ذكره.

Andre' Ribard: la prodigieuse Histoire de l'Humanite' , au PetitLuxembourg Paris 1956

حول : الهيكنوت وافكارهم السياسية
درنالد كيلي : سبق ذكره
جون باول : سبق ذكره

Allen: Op cit

Sobine - Op. cit

Touchard et outress:Op.cit

حول ثيودور دي بيز انظر
Allen : Op cit

Touchard et autre: Op cit

Prelot: Op cit

Sobine : Op cit

دونالد كيلي : سبق ذكره
حول فرانسو هوتمان. انظر

Georges de lagarde : Op cit

Allen: Op cit

Touchard et autress : Op cit

Prelot: Op cit

Sabine: Op cit

حول : الجانسنيين وافكارهم السياسية
حول الجانسنيه. انظر

Henry Lefebvre, Pascal, Tome Premier: Nagel
Paris 1949

Fre'de'ric Mauro: le XVII Siede in Histoire
Universelle Tome 3.

Encyclopedie de la Pleiode Paris1958

Jeam Orcibal: Les origenes dé Iansenisme.
Vrin Paris 1947- 1948.

حول باسكال انظر

Henri Lefebvre: Pascal tomes 1-2 Op cit.

Lucien Goldman: Le Dieu Cache' Gallimard

Paris 1955.

Albert Beguin: Pascal Parlui-mems Editions
de serial Paris 1953.

Etiemette Demolish: La pense'e Politique
de pascal, saint- AmondParis 1931.

Touchard et autres: Op cit.

اميل برهييه : تاريخ الفلسفة. القرن السابع عشر ترجمة جورج
طرابيش. دار الطليعة بيروت ١٩٨٣

اندريه كريسون ك باسكال. ترجمة نهاد رضا منشورات عويدات.
بيروت. باريس ١٩٨٢

حول : الجزويت وافكارهم السياسية

فيما يتعلق بالجزويت انظر

Emile Leonard: Op cit.

Ribard: Op cit.

Allen : Op cit.

Sobins

جون هرمان راندال. سبق ذكره
حول جوان دي ماريانا انظر

Allen: Op cit.

Touchard . et autres: Op cit.

Prelot: Op cit.

Sobins : Op cit.

جون باول : سبق ذكره
حول سواريز انظر

Allen: Op cit.

Touchard et autres: Op cit.

Prelot: Op cit.

Sobine: Op cit.

Ruyssen: Op cit.

جون باول : سبق ذكره

القسم الثالث
الفكر السياسي في عصر الليبرالية

في تجديد معنى الليبرالية وابعادها التاريخية. انظر

Andre Vach'et L'ldeolgie liberale Edition Anthropos. Paris 1970..

Mireau: Philosophie de Liberalisme Flammarion Paris 1950.

Harry Girvetz: The Evolution of Liberalism Collier Books. NewYork 1963..

Harold Laski: The Rise of European Liberalism . George AllenUnwin Ltd 1958.

وفي الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية للعصر الليبرالي. انظر

Andre pie'ttre': Trois ages de l'Economie،

et de la civilisations occidentales Fayard
Paris 1964.

B.Groe Thuysen: Origines de l'esprit.
bourgeois en France N.RParis 1927.

C.Moraze: la France bourgeoise. Colin.
Paris 1956.

Documents d'Histoire Vivante de
l'antiquite a nos Jours Editions Sociales
Paris 1960.

الفصل الاول : الليبرالية الرائدة

حول لوك انظر

John Locke: Two Treatises of Government.
The New American Library New York and toronto
1965..

Maurice Cranstone: John Locke and
Government by consent in David .Thomson: Op

cit.

Bertrand Russell: Op cit.

Prelot: Op cit.

Touchard et autres: Op cit.

Jean-Jacques Chevallier: Op cit.

Roger Labrousse: Op cit.

C.L. Wayper: Op cit.

Vachet: Op cit.

الدكتور : محمد فتحي الشنيطي : جون لوك. دار الطلبة العرب، بيروت. ١٩٦٩

حول مونتسكيو

Montesquieu: L'Esprit des lois
Editions du seuil Paris 1960.

Emile Durkheim: Montesqui eu et Rousseou:
Librairie MarcelRiviere Paris 1953.

Louis Althusser: Montesquieu, la Politique
et l'Histoire. PressesUniversitaires de
France Paris 1959.

Emile Labarthe . La Liberte' Greatrice
Marcel Riviere 1932.

Ruymond Aron: Les Etapes de la Pense'e
sociologique. GallimardParis 1967.

Starobinshi: Montesquieu Par lui-mems
Editions du seuilParis 1957.

Maxime Leroy: Histoire des ide'es sociales
en France. Gallmardtome:1 Paris 1946.

Editions du seuil Paris 1957.

Chevallier: Op cit.

Felix Ponteil: La pense'e Politique depuis Montesquien. EditionsSirey Paris 1960.

Prelot: Op cit.

Touchard et autres : Op cit.

Sabine: Op cit.

Mosca: Op cit.

Vachet: Op cit.

بول هازار : الفكر الاوربي في القرن الثامن عشر نقله الى العربية الدكتور محمد غلاب لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٨

فولغين : فلسفة الانوار. ترجمة هنرييت عبودي دار الطليعة.

بيروت. ١٩٨١

برنارد غروتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية. ترجمة عيسى عصفور.
منشورات وزارة الثقافة والسياحة دمشق ١٩٧٠
حول : فولتير

Voltaire: L'ingenu. Preface et commentaires I ean VarlootEditions sociales Paris 1955..

Voltaire: Essai Sur les Moeurs et lesprit des nations introductionet notes Jacqueline Marchaud. Editions Sociales Paris 1962.

Maxine Leroy: OP Cit.

Vachet Op cit.

Touchard et autre: Op Cit.

Prelot: Op Cit.

Sabine: Op Cit.

جوستاف لانسون : فولتير ترجمة محمد غنيمي هلال. الناشر مطبعة الاطلس. القاهرة ١٩٤٢

برنارد غروتويزن : سبق ذكره

بول هازار، : سبق ذكره

فولغين : سبق ذكره

الفصل الثاني : الليبرالية النفعية

حول : الانسكلوبيديين

Textes Choisis de l' Encyclopedie Introduction et commentairespar Albert soboul. Editions sofiales Paris 1962.

Joseph legras: Diderot et l'Encyclopedie Amiens 1938.

Vachet Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

Prelot: Op Cit.

Sabine: Op Cit.

Ponteil: Op Cit.

فولغين : سبق ذكره

غروتويزن : سبق ذكره

هازار : سبق ذكره

حول : دفيد هيوم

هيوم : محاورات في الدين الطبيعي. تقديم د. فيصل عباس. دار الحداثة ١٩٨٠

الدكتور : محمد فتحي الشنيطي : النظرية السياسية عند هيوم. دار المعرفة. القاهرة ١٩٦٢

Bertrand Russell: Op Cit.

Pontiel: Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

Vachet: Op Cit.

بول هازار : سبق ذكره

الفصل الثالث : روسو والليبرالية الطوبائية

Jean-Jacques Rousseau: du contrat social. Preface et commentairei-L. lecerele. Editions soceales Paris, 1955.

Jean-Jacques Rousseau: de l'inegalit Parmi les Hommes. Preface etcommentaire. i-L. lecercle, Edition sociales Paris 1954.

Jean-Jacques Rousseau: Emile Introduction par Henry Wallon Editions sociales Paris 1958.

جان - جاك روسو : الاعترافات. ترجمة محمد بدر الدين خليل. الشركة العربية للطباعة والنشر. القاهرة (بلا تاريخ)

Derathe: Jean- Jacque Rousseau et. La science Politique Op Cit

Olivier Krofft: La politique de Jean-Jacues Rousseau. LibairieGenerale de Droit et de jurisprudence Paris 1958.

Durkheime: Op Cit.

Talmon: Op Cit.

Maxime Leroy: Op Cit.

Ponteil: Op Cit.

René Lacharrierei Etudes sur la theorie Democratiquepayot Paris 1963.

Bertrand Russell: Op Cit.

Sabine: Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

Labrousse: Op Cit.

chevallier : Op Cit.

Waypér: Op Cit.

Prelot: Op Cit.

غروتويزن : سبق ذكره

فولغين : سبق ذكره

بول هازأر : سبق دكره

الفصل الرابع : الليبرالية الثورية والليبرالية المعادية للثورة

حول الثورة الفرنسية انظر

Georges Lefebvre la Revolution Francaise، Presses Universitairesde France Paris 1957.

Albert Soboul: Preeis d' Histoire de la. revolution Francaise Editions Sociales Paris 1962..

Matiez: La Revolution Francaise Armand Colin Paris 1958.

Daniel Guerin : La Lutte de Classes Sous. la premiere Republique Tomes 2 Gallinard Paris 1946.

E.I. Hobsbaum : The age of Revolution.
Abacus. London 1977.

Ribard: Op Cit.

روبرت بالمر : الثورة الفرنسية وامتداداتها. دار الطليعة. بيروت
١٩٧٩

فيما يتعلق بأعلان حقوق الانسان والمواطن انظر

Ponteil: Op Cit.

Georges Burdeu' Liberte Publique Librairie
Generale de droit et .de Jurisprudence
Páris 1961.

غروتويزن : سبق ذكره

فيما يتعلق لـ (روبسبير) انظر.

Robespierre: Textes choisis peface et
commentaire par Jean poperen Tommes

1,2,3 Editions sociales Paris 1958.

Jean Bruhat: Robespierre Collection "Europe" les Editeurs Francaise Reunis 1956-1958.

Albert Mathiez: Etudes sur Robespierre. Editions sociales Paris 1956.

Talmon: Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

Prelot: Op Cit.

Maxime Leroy: Op Cit.

حول : ادموند برك

Jacques Godechot: Contre-Revolution Presses Universitaire de France

Paris 1961.

Chevallier: Op Cit.

Ponteil: Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

C.W Parkus: Burke and ."The Conservative Tradition"in David .Thomson: Op Cit

Sabine: Op Cit.

في الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية لهذا العصر انظر

Andre' piettre op al.

andre' Ribard: Op cit.

Georges lefebvre: Napoleon Presses Universitaires de FranceParis 1953.x

Tarle' Napoleon. Edition en Langues) Etrangeres Moscou (S.D

Jean Dautry:1848 et la lle Republique. Editions SocialesParis 1957.x

Jean lhomme: La Grande Bourgeoisie au pouvoir . PressesUniversitaire de France

Paris 1960.

Document l' Histoire Vivante : Op Cit.

Andre' Demichel et Pierre laluniere les Regimes parlementaires Europeen Presses Universitaires de France Paris 1966.

Bertrand Russell.

الفصل الاول
هيكل والكليانية السياسية

Hegel: Principes de la philosophie du Droit Gallimard Paris 1940.

Herbert Marcuse: Reason and Revolution: Hegel and The Rise ofSocial theory . Becon Press Boston 1960.

فرانسوا شاتليه : هيجل. ترجمة جورج صدقني. منشورات وزارة الثقافة. دمشق ١٩٧٠

جان هيبوليت : دراسة في ماركس وهيجل. ترجمة جورج صدقني. منشورات وزارة الثقافة. دمشق ١٩٧١

جان هيبوليت : مدخل الى فلسفة التاريخ عند هجيل ترجمة انطوان حمصي. منشورات وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٧١

Bernard Bourgeois: La pense'e Politique de Hegel presses Universitaires de France Paris 1969.

Eric Weil: Hegel et l'Etat editions I. Vrin Paris 1974.

Lachorriere: Op Cit.

Belbez: Op Cit.

Roger Garaudy: dieu est mort Etude sur Hegel, Presses Universitaires de France Paris 1962.

Paul Sandor : Histoire de la Dialectique Edition NggelParis 1947.

Weyper: Op Cit.

Zevedei Barbu: Le Development de la peuse'e Dialectique AlfredCostes Editeur Paris 1947.

جورج ادوار سِّنبلة : الفكر الألماني من لوثر الى نيتشه ترجمة تيسير شيخ الارض. منشورات وزارة الثقافة والسياحة. دمشق ١٩٦٨

رنه سرو : هيجل : ترجمة جوزيف سماحة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٤

الدكتورة : نازلي اسماعيا حسين : الشعب والتاريخ : هيجل. دار المعارف بمصر القاهرة. ١٩٧٦

الدكتور : محمد عبد العزيز نصر. سبق ذكره

الدكتور : محمد فتحي الشنيطي : نماذج من الفلسفة السياسية مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١

الفصل الثاني : الاشتراكية الرائدة

حول : سان سيمون انظر
بيير انسار : ماركس والفوضوية. الجزء الاول : سان سيمون. ترجمة ذوقان قرقوط. دار الطليعة. بيروت ١٩٧٥

بيار انسار : سان سيمون. ترجمة ابراهيم العريس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٩

الدكتور : طلعت عيسى : سان سيمون. دار المعارف بمصر القاهرة. ١٩٥٩

اميل برهييه : تاريخ الفسلفة. القرن التاسع عشر. سبق ذكره

ج. د. هـ. كول : رواد الفكر الاشتراكي. نقله الى العربية منير البعلبكي. دار العلم للملايين بيروت ١٩٦١

Maxime Leroy: Op Cit.

Paul Lewis: Op Cit.

Henri Denis: Op Cit.

Ponteil : OP Cit.

touchard et autres: OP Cit.

Prelot: Op Cit.

حول : فورييه انظر

Fourrier: Textes Chaoisis. Preface et commentaires par felixArmand. editions sociales Paris 1953.x

F. Armand et R. Maublanc: Fourrier Editions SocialesInternationales Paris 1937.

Felix Armand : Les Fourieristes et les Revolutionnaires. PrssesUniversitaires de France Paris 1948.

Maxime Leroy: Op Cit.

Paul Lewis : Op Cit.

Prelot : Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

Ponteil : Op Cit.

كول : سبق ذكره

اميل برهييه. تاريخ الفلسفة. القرن التاسع عشر سبق ذكره

حول وليم كودوين انظر

Henri Denis : Op Cit.

Henri Arvon: L' auarchisme. , Presses Universitaires de FranceParis 1959.

كول : سبق ذكره

حول : روبرت اوين انظر

Robert Owin: Textes Choisis

Introduction et notes par Morton . Editions Sociales Paris 1963.

Henri Denis: Op Cit.

كول : سبق ذكره

حول : فويرباخ انظر

Auguste Cornu: Karl Marx et Frederich Engels: Tome 2 PressesUniversitaires de France Paris 1958.

Auguste Cornu: Karlmary et la pense'e moderne. Editions socialesParis 1948.

Auguste Cornu. Essai de gitique Marxiste editions SocialesParis 1951.

اميل برهييه : تاريخ الفلسفة. القرن التاسع عشر سبق ذكره

سبنله : سبق ذكره

حول : موسس هس انظر

Auguste Cornu: K. Marx. F. Engels OP Cit.

Auguste Cornu: K. Marx et la Pense'e : Op Cit.

Auguste Cornu: Essai: Op Cit.

الفصل الثالث : الماركسية والاشتراكية الاصلاحية

حول ماركس والماركسية انظر

Auguste Cornu: K. Marx . f. engels 4 vols
Presses Universiteures de France
Paris 1956-1966..

Roger Garaudy: Karlmarx Seghers
Paris 1964.

Henri Lefebvre: la Pense'e de Karl Marx.
Bordas Paris 1956

Henri Lefebvre: Le maferialisme
Dialectique. Presses Universiteure
Paris 1975.

Henri Denis - Op. cit

Touchard et autres : Op Cit.

كول : سبق ذكره

حول : برنشتين انظر

Sammy Beracha': Op Cit.

Henri Denis: Op Cit.

بيير سوبري : الماركسية بعد ماركس. ترجمة جورج طرابيشي
دار الطليعة.بيروت ١٩٧٥

بيار ومونيك فافر : الماركسية بعد ماركس. ترجمة نسيم نصر
منشورات عويدات بيروت ١٩٧٤

حول جان جوريس انظر

Jean Jaures l' armee Nouvelle

Rouff Paris 1911..

Jean Jaure's: Textes choisis introduction et notes par madeleineReberioux. Editions sociales Paris 1959.

Marcelle Auchair: Vie de Jean Jaures Edition club des editeursParis 1959.

A.Zevaes : Jean Jaures. Editions le cle' d'or Paris 1951.

بيار ومونيك فافر : سبق ذكره

اندره روبينه : جوريس. ترجمة جورج صدقني. منشورات وزارة الثقافة. دمشق ١٩٧٢

الفصل الخامس : الليبرالية مرة اخرى

المبحث الاول : الافكار السياسية الليبرالية النسبية

حول : توكفيل انظر

Alexis de Tocqueville: de la Democratie enAmerique. 2 Tomes Gallimard Paris 1961.

Raymond Aron: Les Etapes : Op Cit.

Chevallier: Op Cit.

Prelot: Op Cit.

Maxime Leroy: Op Cit.

Touchard et autres: OP Cit.

Sabine: OP Cit.

حول : جرمي بنتام انظر

Bertrand Russell: Histoire des lde'es aux xix siecle. GallunardParis 1938.

Bertrand Russell: A History ....: OP Cit.

Wayper: Op cit.

Henri Denis: Op Cit.

Touchard et autres OP Cit.

Ponteil: OP Cit.

Prelot: Op Cit.

Sabine : OP Cit.

حول : ستيوارت ميل انظر

جون ستيوارت ميل : بحث في الحرية. ترجمة اسرة دار اليقظة العربية. دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر. دمشق ١٩٥٧

(١) جون ستيوارت ميل : الحكومات البرلمانية. ترجمة اميل الغوري. دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر. دمشق (بلا تاريخ).

Bertrand Russell: A History ...: Op Cit.

Wayper : Op Cit.

Henri Denis : Op Cit.

J. W. Watkins: " John Stuart mill and The Liberty of the .individual " in David Thomson : OP Cit

Touchard et autres: OP Cit.

Prelot: Op Cit.

Sabine: Op Cit.

Herbert Spencer: l' individu contre l'Etat .
Felix Alan. EditeurParis 1885..

Herbert Spencer: Introduction a la
Science Sociale Felix Alcan Editeur
Paris 1872..

ول ديورانت : قصة الفلسفة. ترجمة فتح الله محمد المشعشع.
مكتبة المعارف. بيروت ١٩٧٢

Sabine: op. cit

Touchard Etautres: op. cit

اميل برهييه : تاريخ الفلسفة. القرن التاسع عشر سبق ذكره

Schneider: Op Cit.

Harvey Goldberg: American Radicals
Monthly Review PressNew York 1957.

Ponteil : Op Cit.

الفهرس